

# 日本知識人の北米体験（1）

——日米比較文化への一視角——

広 岡 実

(一) は じ め に

(二) 初 期 の 接 触……幕末から明治初期にかけて

(三) 緊 張 と 覚 醒……明治中期から大正にかけて

(1) 内 村 鑑 三

(2) 野 口 米次郎

(3) 岡 倉 天 心

(4) 新渡戸 稻 造

(5) 永 井 荷 風

(6) 高 村 光太郎

(7) 翁 久 允

(四) 受 容 と 反 撥……昭和時代

(1) 石 垣 綾 子

(2) 鶴 見 俊 輔

(3) 小 田 実

(4) 安 岡 章太郎

(5) 江 藤 淳

(五) 結 語

## (一) は じ め に

明治以来、日本の近代化はなんといっても西洋化であった。その西洋化の内容は多岐にわたる。文化の諸分野において、さまざまな西洋諸国に手本が求められ、それがさまざまな形で導入されてきた。だが、風俗習慣を含んで、日常の生活という文化の底辺に目をむけるなら、西洋化とははなはだしくアメリカ化ではなかったろうか。少くとも第一次大戦後はその傾向が強く、第二次大戦後はほとんど決定的にそうである。ところが、同時に、この日本人が最も強く軽蔑し、批判し、抵抗してきているのもアメリカ文化であり、日本文化のアメリカ化ではないだろうか。日本人のこのような反応にはたえず愛と憎しみといった「アンビヴァレンツ」な感情が両立していることがしばしば指摘される。しかし、事、人間相手の認識に関するかぎり、第三者的な「客観性」に、果して生ぬるい・かき撫での外面観をぬけ出す力があるかどうか疑わしい。認識の手掛りは、何より強烈な関心であり、愛と憎悪とが、じつは強烈な関心であり、愛と憎悪とが、じつは強烈な関心という一枚のコインの裏表に他ならぬことを確めるためには、なにも精神分析の「アンビヴァレンツ」の概念を持ち出すにも当らない。愛の反対物が、憎しみではなくて、無関心であり、愛と憎しみとは、同質の心的エネルギーの方向づけの相違にすぎない。おなじ強烈執拗な関心は、愛ともなれば憎悪にも転じ得るのである。しかしながら、佐伯彰一氏が指摘しているように、日本の文化史を回顧するとき、日本人はたえず「他世界への憧憬と饑渴」と「みずからの特殊性、独自性についてのひそやかな恐れにも似た盲信」といった二つの相反する根源的衝動にうながされてきたことが確認される。<sup>1)</sup> 前者は、自分とは別物である世界への烈しい憧憬であり、饑渴感とっていいものだが、その根底には、自分は世界から閉め出されている、世界の一部とはいえないのではないか、という根深い危惧や不安がつきまとう衝動である。ところで、他世界はわれわれとは別の存在であるがゆえに、容易に美化され、理想化される。そしてまたそれはわれわれとは別世界の存在

であるがゆえに、われわれは心安んじて無際限の受容へと向ってその前に自己解放する。後者は、鎖国的、攘夷的な衝動といえるものであって、小心、敏感な神経の顫動である。外なる世界に拒まれていることへの焦躁であり、憤懣の爆発である。佐伯氏は、前者を「普遍主義的な衝動」、後者を「固有主義、独自性誇示への衝動」とよんでいる。<sup>2)</sup>

この二つの基本的な衝動を軸にして日本の文化史をとらえるならば、飛鳥、奈良朝の開放的な衝動が支配的だった時期、ついで、半ば鎖しつつ吸収、消化につとめた「日本化」の平安時代、そして蒙古の侵入による衝撃によって急激に促進された固有主義的衝動の発現期の鎌倉時代、その反動としていちじるしく開放性の指向が回復された足利時代、その持続としてヨーロッパの最初の接触がキリスト教の導入をもたらした内乱の時期、この直後の自己閉鎖、自己収縮への本能的動きをみせた徳川幕府の「鎖国」などにはほとんど発作的な痙攣ともいうべき転換をみいだすのである。そしてこのような特徴は明治以後のわが国の思想史、文化史のうちにも同じパターンをとって確認されるのである。まず明治初めの、いわゆる欧化一辺倒の鹿鳴館的な20年間。同時代のヨーロッパの個人主義、自由主義、そして「進歩」の観念に対する熱中と陶醉の、普遍主義的な衝動の時期のあとに、国粹主義的な第二期、つまり三宅雪嶺や杉浦重剛らの雑誌『日本人』、また志賀重昂の『日本風景論』、さらには紅葉、露伴、また一葉、さらには梶牛の評論によって代表されるような固有主義的な時期がくる。しかしこのサイクルも日露戦争の勝利をもって終末に達して、その後には、自然主義「白樺」派のコスモポリタニズム、また近代的な心理主義から、プロレタリア文学のインタナショナルイズムの、文字通り外なる世界への熱っぽい献身の20年間が続く。政治やイデオロギーの面についていえば、大正初めの「デモクラシー」から、いっきょに急進的な左翼へと進行していった嵐のような勢いもやはり同じ衝動の噴出であったと言わざるを得ない。そして、こうした外来の、普遍主義的イデオロギーに対する反動として、昭和6年頃、満州事変以後の、固有主義的な衝動の噴出については、周知のとおりである。そして

また、昭和20年敗戦による別のサイクルが始まるのである。あれほどの国粹主義的な誇示のあとに、ひとしく度外れの普遍主義、世界主義への憧れが高まったのである。敗戦後のわが国が、占領下におかれ、世界的、国際的には、全く無力というほかない状況の中で、世界に類のないほど、熱っぽく昂った啓蒙期的な普遍主義、世界主義讃美の時期が到来する。ヨーロッパ近代、マルクス主義的世界解釈、さらには国際連合さえも、要するに「世界的」「国際的」な匂いの濃厚なものは、ことごとく美化され理想化され、ひたすら憧れの対象にまつり上げられた。敗戦という衝撃、ついで国家的な不能化は、日本人として直面し受け入れるに余りに陰しすぎる現実であって、そこからの情緒的な逃げ場として、空想的な「世界は一つ」の平和の夢、日本の「誇り」としての新憲法が、数多い熱狂的な信者をあつめ得たゆえんがあった。つまり主体性の喪失という現実直面するよりは、せめて主体性の幻影をでも、という自然な心理ではあった。これに対応して、日本人にとってのアメリカのイメージも、民主化のチャンピオンとしてのアメリカというはなはだしい理想化、栄光化と、その後につづく徐々の幻滅という推移をたどった。甘やかな密月の夢から現実の夫婦生活の苦い幻滅へという経過はそもそもリアリスティックな認識や対処よりは、幻影への陶醉からの出発であっただけに、止むを得ない推移ともいえるのだが、ここで注目せざるを得ないことは、明治初期の「独立義勇の民」から「脆く頼りない巨人」というイメージの転換とあまりにも類似したパターンを示していることである。アメリカという異質の相手に対する客観的な認識において、同じような弱さ、甘さをみとめざるを得ないのである。サイデンステッカーも指摘しているように、<sup>3)</sup> 戦後の、とくに安保騒動以後、ベトナム戦争以来の反米主義の高まりは、「アメリカニズム」の上にのったまま、アメリカを批判、攻撃する——さらにいえば、理想化されたアメリカの幻像に向けて、憤懣をたたきつけるという形をとりがちであった。内なる虚像のアメリカを、裏切りの名において糺弾するというパターンがあまりにも多いのだ。佐伯氏が『内なるアメリカ・外なるアメリカ』において論じているように、「現実

のアメリカは、彼自身の目的と戦略、方策をそなえた、異質的な他者であり、ぼくらの願望や虚像に義理立てしてくれるはずもない」のである。<sup>4)</sup> 相反する二つの衝動の間に通路をつけること、相互作用の道をひらくためには、自己を客観的に突き放して、広々と大きなパースペクティブの中におき直してみることである。ここで大事なことは認識の弁証法である。われわれにとって、アメリカとは何かを問うことは、同時にわれわれ自身は何をめざし、何者であるかを問いかけることに他ならない。異質的な他者の認識は同時に自己把握、自己の位置づけという問題にひびかずにはすまないのである。憎しみにせよ愛情にせよ、強烈な関心と執着が異質な他者の内奥にまで食いこんで、内側からの逆照明によるイメージをとらえ、そしてその光がおのずとわが身の所在をも浮び上らせる結果になる。つまり他者の認識は同時にその相手との関係の中で自己証明へとむかわざるを得ない。アメリカ人とアメリカ文化とは何かを問うことは必然的に日本人、日本文化とは何かの問題を提起する。太平洋をはさんだ日米両国の関係、その歴史的な成立の事情、人種的な構成から、自然的環境などにおける、余りにもいちじるしい対照の相違をみとめざるを得ない両国の関係は、ライシャワーの言うように、その初期の接触、やがて太平洋上の激突に至る推移を回顧するとき、まことに壮大な一篇のドラマと言えよう。<sup>5)</sup> こういう受容と衝突との複雑なからみあいについての文化の交流を動的な相においてとらえることが必要である。そのためにはその推移の中に生きた個人の意識に照明をあびせることによってその反応を浮きぼりにすることが重要である。とくに身をもってアメリカの文化と接触した日本知識人の体験、いわゆる「旅行者の思想」に焦点をしばって論じることが大切である。かれらの体験の内奥にせまりながら、それを自己の問題意識としてとらえ、しかもそれをたえず客観的に突き放して、広く大きなパースペクティブの中におき直してみる必要がある。かれらの体験の自己化と対象化こそ日本文化の位置と役割をとらえ直すために必要なことではないだろうか。

## (二) 初期の接触……幕末から明治初期にかけて

日本と西洋との接触は最初からしばしばおかしい形をとってきた。ポルトガルやオランダとの接触においてもすでに受容と衝突の萌芽がみられた。幕末維新において、「尊皇攘夷」の指導者が一転して「文明開花」の笛吹きになった背景にも、受容と衝突の複雑なからみあいが見られる。ところで、幕末において、日本に開国を要求したのは他ならぬ黒船代表としてのアメリカであった。アメリカが日本を開国させたのは、日本に恩恵を施すためではなかった。そのねらいは、極東への足がかり、とくに、原潜ならぬ捕鯨船の「補給と休養」のための基地を獲得することにあった。浦賀沖に現れたペリーの指揮する四隻の黒船は、応じなければ、武力を用いても、屈服させようとの態度で臨んだ。このことは今さらのべるまでもない周知の事実だが、しかし、ペリーの派遣、日本に対する開国の強要へとアメリカを駆り立てた歴史的背景、さらにはアメリカ的衝動に、十分な注意が払われてきたとは必ずしも思えない。戦前のわが国における、日米関係のお好みのトピックスの一つが、「ペリー恩人説」かあるいはそのアンチテーゼとして『鯨族開国論』(1940)というような主観的心情論・動機論があったからである。ペリー派遣の現実的な動因は、捕鯨業とアメリカ政府の伝統的な大目的としての対中国貿易にあった。「キャセイ」への道、つまり中国への道の模索が、たまたま日本という思いがけぬ中間物との接触へと導いたのである。その後の日米関係の悪化、「太平洋戦争から朝鮮戦争さらにはベトナム戦争までも、あるいは一貫してアメリカの中国問題へのアプローチという観点からとらえるべきかも知れない」という佐伯氏の主張はたしかに再考してみるべき意味をもっている。<sup>6)</sup> しかしペリーが来航した1853年以後10年もたたないうちにアメリカでは南北戦争が始まっている。内乱の収拾と内乱以後の南部の「再建」という難問が当分の間、アメリカ人の関心を、もっぱら国内に釘づけにせざるを得なかった。海の彼方の隣国に対して現実的な圧迫や脅威を与える十分な余裕が、当時のアメリカには欠けていたと言えよう。

## 日本知識人の北米体験 (1)

さて、ペリー来航後最初にアメリカという異国に接したのは、明治維新の前夜、1860年（万延元年）2月13日に、日米修好通商条約の批准書交換のために、初めて太平洋を渡った遣米使節団、新見豊前守正興を正使とする一行77人であった。はるばる東の果てからやって来た珍客を、アメリカは国をあげて歓迎する。武士たちは、おめず臆せず日本風に振舞った。ホワイトハウスでブカナン第15代大統領と会う。一行の一人、森田清行の『航米難詩』によると、「亜国佳人名冷艶。臂纏美玉耳穿珠。紅顔不必施脂粉。露出雙肩白雪膚」とアメリカ女性のイヴニング姿に好奇の目を向けている。<sup>7)</sup> 飾られた歴代大統領の胸像を見て「小塚原の獄門首のようだ」。国会見学。「江戸の魚市場のよう」。初めて声楽を聞く。「夜更けてイヌの吠えるがごとし」——。<sup>8)</sup> これらは、日本の武士とアメリカの初接触というこっけいなドラマを示すものなのだが、異質な対象に日々ぶっかり好奇の眼を輝かせながら、これを何とかみずからの教養体系のうちに収めようとする内的緊張が、不思議なほど生々しくよみがえってくる。このような内的緊張をおぼえながら、思いもかけぬアメリカ人の親切に、一行はやがてアメリカをすばらしい国だと思うようになる。「アメリカなにすものぞ」と「アメリカはすてきだ」という二つの併立感情は、その後100年間続く日本人の対米意識の原型といえよう。当時の米国の新聞の多くは派手に、好意的に、報道した。「日本人の態度は優雅だ。われわれには奇妙にみえても、彼らからみればわれわれも奇妙にみえるだろう……」（ニューヨーク・タイムス同年5月13日付）。<sup>9)</sup> しかし、アメリカ側にとっては、当時のホイットマンの唱ったように、この一行の到来はまさしくエクゾティックな「ブロードウェイのページェント」に他ならなかった。騎馬軍楽隊兵士ら600余に守られ、ニューヨークのブロードウェイをゆくサムライたちを沿道の群衆の中で見ていたホイットマンは、その感動を詩によんだ。

西の海をこえて日本からやって来た

頬浅黒い、二本差しの使節たちが礼儀正しく

無蓋の馬車に帽を被らず、感動も示さず、腰おちつけて、いまマンハッタンの大通り

をゆく

歓迎一色に埋まったその光景は、二つの世界に築かれた「かけ橋」といえるような、基盤のあるものではなかった。彼等にとって相違は、たんに好奇的な興奮というにとどまって、競争の意識はまだ生れていない。一行のニューヨーク市庁訪問の印象については、森田清行の『亜行日記』によれば、「一時過ギ当所頭役方役所へ三使一同馬車ニテ相越ス、左右騎卒銃卒楽人凡五百人程警固役フルナンツ・ウッド方ニイタル、重立候役人多人数相詰堂上石階屈曲シテ上ル、階段左右男女多数見物アリ、ウッド机側ニ立チ日本和親愈固ク両境ノ間戦争等ノ事無之様有之度、欧羅巴ニテハ折々劔撃沙汰有之候ヘトモ合衆国ノ義ハ左様殺伐ノ義聊無之……」となっていて、いかに市長が帝国主義的なヨーロッパとは対蹠的な位置に立つ自国のアメリカのイメージを納得させようと努めたかが推測されるのである。ところが一行の米国訪問の翌年、南北戦争が起り、3年後に長州藩が外国艦船を砲撃した報復としてその翌年米・英・仏・オランダ、四国連合艦隊が下関に砲撃を加える羽目に立ち至るのである。しかしながらこのような「殺伐ノ義聊無之」といったアメリカのイメージは、南北戦争が明治維新直前の時期と重なり合ったため、アメリカが英・仏のような積極的圧力をとり得なかったという事情が手伝って、その後の日本人の心に受けつがれていったように思われる。さらにこのようなイメージの形成には、使節の無事到着を見届け、日本に知らせる使命をおびて派遣された勝海舟、福沢諭吉らが、咸臨丸にのって無事サンフランシスコに到着できたのは、ジョン・マーサー・ブルック米海軍大尉以下10人の米人船員のおかげだったこと、そして勝艦長は米人船員が身分制度なく責任分担でできばき動く情景に、新しい日本国家像のヒナ型を見たといった史実からすれば、勝海舟のアメリカのイメージも一役買ったのではないかと推測される。それが坂本竜馬に承けつがれ、討幕後の政府を明示した「船中八策」となり、1868年の五カ条の御誓文にこだましたとも言えるのだ。<sup>10)</sup> また1860年の遣米使節からはほぼ10年のちの岩倉具視一行の欧米派遣使節団の公的な視察報告にも、こうしたアメリカのイメージを跡づける



ことができる。久米邦武が筆録したといわれる『米欧回覧実記』は、「官威上ニ輕ク，法度ニ活機ヲ失ヒ，人人各私権ヲ張り，苞苴官ニ行ハレ，公党下ニ軌ノ憂ナキ能ハズ」とアメリカの共和制に対して警戒心を發揮する一方で，「此ノ国ノ人ハ，ミナ民主ノ風ニ生長シ，一視同仁ノ懷アリ，人ニ接スルニ真率親ミ易ク，事ニ当リ従容羈レス，真ニ天地ノ公民ナリ」とアメリカ人氣質に讃歎の意を表明しているのである。

明治初期は「アメリカ人にとって心地よい時期」であったと，サイデンステッカー氏は述べている。当時日本に在住したアメリカ人の数は正確にはなかなかつかめないが，とにかく，アメリカ人はいたるところに住み，あらゆることに関係した。他の外国人も同様であった，日本の基本法に影響を及ぼしたドイツ人が，結局は教師として最も成功を収めたと言えるかも知れない。しかし，これはややのちのことである。1868年の明治維新前後には，数と旺盛な活動の両方を考えあわせるならば，アメリカ人の方が，ドイツ人よりも優勢であったように思われる。明治政府の最高顧問として数々の近代化政策を進めたフルベッキ，重要な外交文書のほとんどを起草し，明治外交に大きな貢献をしたデニソン，学制改革の推進者マーレー，北海道開拓のケプロン，8カ月の札幌在住で不朽の名を残したクラーク，ローマ字で名高いヘボン，大森貝塚を発見したモース，音楽教育のメーソン，日本人にみずからの芸術を見直すよう吹き込んだフェノロサ，これらのアメリカ人はいずれも使命観と愛情とをもって新生日本に貴重な知恵と文化を移植し，日本人の尊敬を受けた。<sup>11)</sup>「和魂洋才」——それは明治政府の指導方針であった。フロンティア精神のアメリカ人と大急ぎで文明国の仲間入りをしようとはげむ日本人。しかしアメリカの精神や文化が日本へはいつてくるとき，やはり日本式な「濾過」がなされることになる。サイデンステッカー氏は，その一例として，フランクリンと昭憲皇太后の意外な出合いを指摘している。<sup>12)</sup> 儒教の先生元田永孚は皇后に有益な講義を進講するにあたってフランクリンのことばを参考にした。つまり「食を過ごして愚鈍となかなかれ。酒を過ごして酩酊するなかれ」というような「節制」「勤勉」「誠実」

「中庸」などの徳目をフランクリンが自ら選び守っていたという話をきいて、皇后は「フランクリンの12徳をよませたまえる歌」12首をつくられた。つぎの歌は、「時間を空費することなかれ。常に益することに従うべし。無用のおこないはすべて断つべし」という「勤勉」の徳目について、皇后がよまれたものである。

みがかずば 玉の光は出でざらん

人の心も かくこそあるらし

才色兼備の啓蒙家として自ら文明開化の先頭に立っておられた皇后が26歳のとき、明治9年のことであった。プロテスタンティズムの倫理と密接な関連をもつアメリカ流のプラグマティズムの精神が、日本の儒教の伝統にそむくという不安感はなく、むしろ当時の文明開化の風潮とよく調和していたのである。西洋の知恵は、日本の伝統に逆らうものでなく、伝統を維持する手段とみなされていたのである。いな、むしろ、西欧のものは、知恵というよりも技術の集積であると考えられていた。何ととっても日本は知恵の宝庫であり、技術は知恵を補強するものに過ぎない。フランクリンの考え方の中には、役立つものもあるらしい、利用するのも悪くなかろう、という考え方であつたろう。皇后の歌はやや表現をかえて女子師範学校の校歌となり、さらに華族女学校に贈られ、のちに「金剛石の歌」として小学唱歌に採用された。

ともかく、文明開化、つまり「殖産興業」と「富国強兵」といった近代化にのりだした明治の日本にとって、背後にになった重荷は比較にならぬほど隔絶したものがあつたにせよ、近代的国民国家としてほぼ同じ時期にスタートラインにつき、産業革命の進展、近代的な軍隊の整備という観点からすれば案外な相似形を描く、若いアメリカはよき範となった。とくに明治的な日本のナショナリズムにとって、つまり開国条約の不平等を意識して条約改正をめざして結集をはじめた当時の日本人にとって、アメリカは何よりも、輝かしい先達、「独立義勇の民」の代表と映っていたのである。はやくもペリーの来航のころ、独立宣言や憲法をのせた米国史の書物が中国からはいり、維新前に武士階

級に広く読まれていたと言われる。開化論者の第一人者福沢諭吉は、米国史を漢文に書き改め、それが明治初期の書物の中で、最も影響力の大きいものの一つとなった。その頃にでた米国史のほとんどが「独立戦争」の経緯に焦点をすえ、「暴戾なる英王の圧政」に決然と立って抵抗し、わが手で独立を勝ち得たというところに、熱っぽい共感を示している。先進の「文明国」であって、しかも国民的「独立」のチャンピオンとしてのアメリカのイメージは、明治期の代表的な政治小説『佳人之奇遇』に歴然としている。その冒頭の場面が、フィラデルフィアの「独立閣」であったということは、有名なことで、今さら取り上げるまでもないが、「仰テ自由ノ破鐘ヲ觀、俯テ独立ノ遺文ヲ読ミ、当時米人ノ義旗ヲ挙テ英王ノ虐政ヲ除キ、卒ニ能ク独立自主ノ民タルノ高風ヲ追憶シ、俯仰感慨ニ堪ヘズ」と「独立自主」を強調していることは、やはり見逃すことができない。主人公である反抗的な日本青年が、アイルランドの美女紅蓮とスペインの美女幽蘭に出会う。二人の女性はいずれも亡命者であることがわかり、青年は、暴政に苦しむ彼女たちの国々での、アメリカによって鼓舞された自由への闘争について知り、祖国日本の現状に悲憤慷慨する。作者東海散士は、維新勢力に最も勇敢に抵抗した会津藩に属していたいわゆる「そと者」であった。この書物の第一編が出版されたのは1885年で、国民の政治的権利をめぐる興奮が高まっていた頃であるとともに、不平等条約に苦しんでいた時期でもあったことを思えば、その政治的熱情がいかに関心の青年たちにアピールしたかが容易に想像できるが、これが約6年にわたるアメリカ留学を経験した人によるアメリカのイメージであるという点は、やはり動かし難い重みをもつ。

明治の政治家の一人大隈重信は、早稲田大学の設立者としてあまりにも有名である。設立の動機としての言い伝えが正しいとするならば、彼は早稲田大学創立者としての自分の名前が後代に残ることを念じていたのであろう。彼はジェファソンを大いに崇拝し、彼の念頭にあったのはヴァージニア大学であった。

さらに、開国と同時にどっと来日したアメリカの宣教師が日本の教育界、とくに女子教育に及ぼした影響はみのがすことができない。

日米文化交渉史の初期の段階において、日米間にこのような蜜月時代があったということは、ライシャワー氏が言うように、地理的にも、太平洋をへだててアメリカが日本にとって西洋に最も近いところに位置しているという物理的事情も一因となって、アメリカが西洋への窓口となったこと、<sup>13)</sup> およびヨーロッパ列強に対抗する新しい独立と自立の国アメリカが新興国日本にとって一つの範となったことはくりかえすまでもない。さらに当時のアメリカが内乱の収拾と国家的統一という難問のため、その関心が主として国内に向けられていたこと、また対外政策は中立を守っていたことも政治的には重要であった。アメリカの対日政策は、日露戦争が始まる30年代の後半まで概して友好的であった。日清戦争の最中には、好意的中立を守っており、英、独、仏、露などの欧州諸国のように干渉がましいことはしなかった。19世紀は進歩を信じる時代であり、アメリカ人は、日本人が他国にあまり迷惑を掛けることなく前進しつつある国民のように思っていたのであろうか。東京駐在のアメリカの代表は、日本の領土的な望みに対して必ずしも好意的ではなかったが、アメリカの公の方針は中立政策であり、日清戦争のさいにアメリカの国務長官が外部からの干渉に反対した例にみられるように、時には日本に対して暗黙の支援を与えるものであった。この時期の日米両国のアジアにおける利害関係が、おおむね一致していたからである。しかし、こうしたアメリカ側の日本に対する友好的態度の一方で、「富国強兵」をめざす明治政府は、アメリカよりドイツなど欧州諸国に引かれだす。国家主義の勃興それ自体が重要なできごとであった。明治憲法が公布され、中国やロシアを向うにまわして日本が大成功を収めるとともに、アングロ・サソン流の自由主義の影響は衰え始めた。

### (三) 緊張と覚醒……明治中期から大正にかけて

20世紀になってから、特に1904年から1905年にかけての日露戦争以降両国間

の緊張が表面化することになる。そして初期の相互信頼と親しみの気持は再びそのままの形で戻ることはなかった。もともと「キャセイ」への道、すなわち中国市場の確保がアメリカ政府の大目的であった。ところが南北戦争のために、アメリカはおよそ一世代の間、東洋に現実的な圧迫や脅威を与える余裕が十分になかったことは前にも述べたとおりである。しかしキューバ問題をきっかけにしての対スペイン戦争はアメリカの現実的海外進出への第一歩であった。アメリカのカリブ海、太平洋進出、ハワイの日本移民問題をめぐっての日米対立、アメリカのフィリピン占領、ハワイの併合、米西戦争などは、日本の大陸進出たる日清戦争、日露戦争と時期的に同じ頃の出来事であった。「日米未来戦」といった発想の書物が両国で現れはじめたのもその頃であった。サイデンステッカー氏はこの間の過程を兄弟関係にたとえて次のように説明している。

この間の過程は、兄と弟との関係にたとえることができるであろう。このたとえは、なにも輕蔑的な含みをもつものではない。初期に日本人が示した意欲——より大きく、より強いと認められている人から進んで学ぼうとする熱意——それは、疑いもなく、弟の態度である。自分たちの知恵の方が究極的にはまさっている、との確信を日本人の多くが抱いていたかも知れないという理由でその比喩に手を加える必要はない。知識と忠告を受ける側であり、与える側ではない、という認識が問題なのだ。アメリカは日本に対して、アメリカの家庭で兄が弟に対するよりも、より熱心に教え、忠告を与えた、儒教の伝統のもとで育つ兄の態度により通じるものがあつた、と言えるかも知れない。

よかれあしかれ、弟は成長した。精神的に成熟するにつれて、教師としての兄貴の資格にいささかの疑問をもち始めた。腕力も強くなり、兄貴を殴って鼻血を出させることもまんざら不可能ではなさそうだ、と思うようになる。お互いに欠点が目だつようになる。もしも兄貴がめっちゃくちゃな態度をとり、弟が自分より完全に劣った人間であるかのようにふるまうと、弟の態度は凶暴になる。自分の弱点を打ち消そうとむきになるのだ。<sup>14)</sup>

サイデンステッカー氏のいうように、政治の分野では、20世紀の最初の10年ぐらいの間に、両国はお互いに少しずつ警戒心を抱くようになった。知的分野ではアメリカは日本にあまり注意を向けようとしなかった。一方成長した日本はアメリカに対して悔りに近い態度を取り始めるようになった。しかし両国の間

に生じた猜疑心と対立は、やはり中国に対する気持と結びつけて考える必要がある。なるほど、日露戦争の終結に当って、当時の大統領シオドア・ルーズベルトが日本を「判定勝ち」にもちこんだことはよく知られているが、他ならぬこの戦争におけるわが国の勝利が、日米関係における画期的な転換のきっかけとなるに至ったアイロニカルな事情が、十分に認識されていた、とは思えない。おかげで、日本は、旅順、大連の租借権を獲得し、ルーズベルト大統領は、桂・タフト密約によって「朝鮮半島における日本の優越性」を認め、日本の大陸進出に青信号をだした。しかし日露戦争で「だれがもうけたのか」を直感的に見抜いた民衆は、「屈辱的講和」に反対し、流血騒ぎに発展した。アメリカが戦費調達や日露和解に手をかしたのは、主としてアジアにおける勢力の均衡を保つためであった。「解体する中国（清朝）」という名の草刈り場に遅れて到着したアメリカの門戸開放政策は、先進諸国による中国分割の進行にブレーキをかけながら、同時に市場競争に割りこむための手段であった。南満州鉄道の支配権を買いにきたアメリカの鉄道王ハリマン一行をめぐる事件は、アメリカが中国大陆に抱きつづけてきた強い関心をむきだしにしたものであった。高橋作衛東大教授の「日米之新関係」（1910）、スタンフォード大学のペyson・J・トリート教授の『1853～1921年日米外交史』などの書物は、ともに日露戦争直後に一きょに到来した画期的な変化を論じている文献である。ともかく、アメリカの対日姿勢が、「協調による抑制」から抑制一本やりになるにつれ、緊張が高まり、それに呼応して、わが国は盲目的な民族的エゴイズム、排外的衝動の噴出へと向っていくのである。

しかしなによりも衝突と緊張を強めたのは、太平洋諸州で日本人排斥の運動が生じたことである。日露戦争に従軍した森鷗外が、「勝たば黄禍、負ければ野蛮」とうたった予感が的中したのである。戦後不況のシワ寄せから逃れようと、渡米移民が急増し、なかでも、カリフォルニア州に流れこむ日本移民は、年間1,000人平均から1万2,000人台にはね上がった。ドイツ皇帝ウィルヘルム二世のパワー・ポリティックスの黄禍論に、東洋移民の多い西部沿岸の地方政

治家がとびつき、「黄色い危機」説が高まった。州議会は、一方ではより多くの日本人移民を要求するような態度をとり、他方ではいったんやって来た移民にこの上もない侮蔑の念を示した。カリフォルニア異種族間結婚法によって、圧倒的に男性が多い移民たちは、日本から「写真花嫁」を呼び寄せざるを得なくなり、またカリフォルニア土地法により他の外国人には認められている財産権を拒否されることになった。1906年サンフランシスコで日本人学童通学禁止を決定し、1907年に米議会は日本移民制限法を可決した。1908年に日本人移民の自主規制を決める日米紳士協約が結ばれたが、それにもかかわらず、1909年のカリフォルニア州議会で排日法案が通過した。そして1912年にウィルソン大統領も東洋人の排除を支持する旨の声明をし、1922年最高裁判所は、日本国籍の者はアメリカに帰化する資格なしとの判決を下し、1924年に成立した日本移民排斥法によって、日米関係が悪化したのである。このような排斥運動は日露戦争によって「世界の列強に伍し得た」という国民的自信の高まりのまさにそのさなかに、いきなりあびせかけられた一撃であった。余りにもタイミングのよすぎる一撃であり、日本側の味った心理的衝撃は思わぬ深部にまで及んだに違いない。このことは日本のナショナリズムに好都合な材料を提供したことはいなめない。ところがその後、衝突の危機はじりじり迫りながらも、両国の相互理解は、ほとんど深められなかったし、相互のイメージ形成は紋切り型の組合せ以上に出ることはまれであった。両国の知識人、芸術家たちの関心は、奇妙なほど共通して外に、つまりヨーロッパに向けられていた。文学史的にみれば、両国ともに、ほぼ同じ時期に、自然主義という名のヨーロッパ的洗礼を受けることになり、相互のリアリズム観念形成においてともに根深い影響を蒙った。自然主義というヨーロッパ起源の波動に対して最も敏感な反応を示したのが他ならぬ日本とアメリカであった。そして両国ともほぼ同じ時期に、文化的なコスモポリタニズムを経過したといえることができる。アメリカの場合は、これが、若い作家たちによるアメリカ的な閉ざされた地方主義、自己満足への強い反撥となって現われ、やがて第一次大戦後のいわゆる「失われた世代」の国

外脱出派へとつながっていく。日本の場合これに対応するのが、大正期的なコスモポリタニズム、ヒューマニズム風な教養主義の動きであり、さらには大震災後のいわゆるモダニズム、新感覚派の活動であろう。

しかしながら、アメリカで皿洗いやコックなどをしながら大学に通ううちに社会主義にひかれた片山潜，ハートフォード神学校に学びながらキリスト教的な立場から社会主義に傾斜した安部磯雄，さらには1905年にアメリカに渡って無政府主義に移行した幸徳秋水，最初の労働組合「職工義友会」を組織したアメリカ帰りの高野房太郎，城泉太郎，沢田半之助など日本の社会主義運動が，その発端からきわめて強くアメリカとかかわりあったことや，また有島武郎のホイトマン，彼の民衆イメージにおけるアメリカの影響といった実例は，いずれも散発的ではあったが，注目すべきことであった。幸徳秋水がアメリカへ渡ったのは，非戦論を展開した「平民新聞」が弾圧され発行禁止となったのがきっかけだった。「弾圧から渡米」という図式は，その後も日米関係の裏面史としてつついてゆく。1905～1906年頃，秋水はサンフランシスコでアナキストのアルバート・ジョンソンに会い，そのグループと語り合って，無政府主義となって帰国した。秋水は別れの記念に，菅野スガの縫った丹前をジョンソンに贈った。ついでながら，それをもらいうけた婦人彫刻家ガートルド・ボイルが詩人ホワーケン・ミラーの山荘で着て歩いたという。滞米中に無政府主義へと傾斜した秋水は，帰国後，天皇暗殺を計画したとして逮捕され，処刑される。いわゆる大逆事件のあと弾圧は一段ときびしくなった。国内ではほとんど息の根をとめられた形の社会主義運動は，在米日系人の間に生きつづけた。その後，「排日法」が生れ，日本人にとって必ずしも「自由の天地」ではなくなったアメリカだが，それでも「日本よりは」と脱出をはかる人たちがいたのである。「日本よりは」という意識に注目しなければならない。いうまでもなく安易な概括は早計である。しかしながら，日本とアメリカの関係の研究にしても比較文化論的研究にしても，それを単に外面的・抽象的なものに終らせるのではなく，具体的・実質的にとらえるには，このような受容と衝突のからみあった歴



史の推移の中で、渡米した日本知識人のそれぞれの意識と反応に焦点を合わせながらそれぞれの体験を検討してみる作業が必要となる。

### (1) 内村 鑑 三

まず1884年に渡米し、キリスト教国としてのアメリカに身をもって接した内村鑑三は、アメリカに対してどのような反応を示したであろうか。内村は1861年、高崎藩の下級武士の長男として江戸小石川に生まれ、東京外国語学校に入学したのち、札幌農学校へ移り、キリスト教徒として受洗した。1884年、自費で渡米し、白痴院の看護人をしたのちアマスト大学、ハートフォード神学校に学び、1888年に帰国した。『余は如何にして基督信徒となりし乎』の原著 *How I Became Christian* は、明治28年（1895年）5月、つまり日清戦争を終結する下関条約の成った1カ月後に、日本で出版された。<sup>15)</sup> この本は一口に言って、キリスト教信仰をめぐっての一日本人の魂——その自己発見——の記録であった。一種の自伝であり、告白文学でもある。そこでこの本の内容を追う形で、内村のアメリカ体験を検討してみよう。第一章は「異教」であり、幼少時代に受けた儒教的教育について語っている。内村はキリスト教徒が所有している教訓に比して、東洋の教訓が決して劣るものでないことを説いている。ただ彼もこの異教の「性的道徳を論ずる時無力となること」と「甚しき迷信」との二つの暗黒面についての言及を忘れてはいない。第二章「基督教に接す」は、彼が札幌農学校における学友の強制によってキリスト教に受洗した次第を語る。唯一の神を信ずることによって、無数の神に対する種々雑多な礼拝形式から解放されること、つまりクラーク博士の努力によって導かれたこの回心は、内村にとって文明開化そのものであったと言ってよい。これ以後の章は、こういうみじめな文明開化的キリスト教から、日本の意義を積極的にふまえたキリスト教信仰への脱却の道をしるしたものである。第三章「初期の教会」によると、彼は学友とつくった教会が教派間の勢力争いにまきこまれるにつれて、「教派主義の弊害」を感じはじめ、教職制度と教会主義からの独立、あるいは「外国人の手を借りざる一つの教会」の建設を念願していたことがわかる。第

五章「世の中へ——感傷的基督教」は、東京の諸教会での感傷的なリバイバル運動への批判から、いよいよ「真理の探求」をキリスト教国たるアメリカそのものにおいて行なおうとするまでの次第を語る。彼はアメリカにおいてこそ「平和」と「歓喜」が得られると思っていたのである。しかし「余は余の国の赤子たらんが為に、国境の彼方にまで及ぶ経験と知識と観察とを必要としたのである。第一に『人』となること、次に『愛国者』となること、此が余の外国行の目的であった」と述べているように、そこには、思想内容は違っても、1853年に密出国を企てた吉田松陰と類似した国士の態度があったのである。つまり「我国を欧米の如く強大に為さんこと」が彼の目的として念願にあり、和魂洋才主義の洋才をキリスト教に代え、その習得のためにキリスト教の本場アメリカへのりこんだというわけである。第六章「基督教国の第一印象」は、キリスト教の「聖」と信じていたアメリカでの彼の失望を語る。彼は、そこに異教国同様の、いや、それ以上の醜さを見いだして、はげしい失望を味わう。すなわち彼は、サンフランシスコに上陸するやいなや、damn-devil というたぐいの冒瀆的なことばを普通の人でも平気で用いているのに驚く。また、同行した一人が財布をすられたことによって、「基督教国にも異教国のように掬摸がある」ことを知り、チップを請求されたことによって、マモニズムがこの国にはびこっていることを知らされ、部屋はもとより簞笥や抽斗にも鍵がかけられているのを見て、キリスト文明への信頼を失う。さらに彼をゾットさせたのは、インディアン、ニグロ、なかんずくシナ人に対する「人種的偏見」が横行していることであった。アメリカ人のシナ人に対する偏見の主な理由は三つある、と彼は述べている。

- (1) シナ人は彼らの貯蓄をすべて故郷に持ち去る、かくして国を貧しくする。
- (2) 自国の風俗習慣に固執するシナ人は基督教社会に不体裁をもたらす。力は正義である。そして金銭こそその力である。
- (3) シナ人はその低賃銀によってアメリカ人労働者に損害を与える。

しかし彼は、ここで単純な反米ナショナリストになってしまったのではない。

「基督教国に於て」と題する第七、八、九章で、彼は回心以前にもっていた祖国への誇りと次元の異なるより広い視野とより高い視点とによる祖国観の形成を語っている。それまでの彼は、自分の国のことを、「地は五穀豊穡、風土の平穩世界無比、風光秀で、湖水は処女の眼の如く、翠松の丘はその三日月形の眉、国土は精気満ち、神霊の棲む処、光明の源泉。」というように「宇宙の中心、世界の羨望の的」と考えていたのである。しかし「四百のカレッチとユニヴァシティを有するアメリカについて、ピューリタンのホームのイングランドについて、ルーテルの祖国のドイツについて、ツウィングリの誇りのスイスについて、ノックスのスコットランドと、アドルファスのスウェーデンについて」聞かされるうちに、自国はじつは「無用の長物」であると思うようになった。しかしながらと彼は続いて言う。

しかし遙か流竄の地から眺めて、余の国は『無用の長物』たることを止めた。それはすばらしく美しく見え始めた、——余の異教徒時代の怪奇な美でなくして、それ自身の歴史的個性をそなえて宇宙の中に一定の空間を占める真の均整のとれた調和的美であった。一国民としてのその存在は天そのものによって命ぜられたものである、そして世界と人類に対するその使命は明白に告知せられた、また告知せられつつある。それは、高い目的と高貴な野心を有する聖なる実在であるように、世界と人類のためにあるように、見えた。その輝かしい祖国観が余の幻に与えられたことは、余の限りない感謝であった。16)

そこには、アメリカの現実に対する反動としての日本の理想化がまじりこんでいた。そして日本を「高い目的と高貴な野心を有する聖なる実在」と信じるために、みずから精神的にアメリカの優位に立たなければならなかった。彼はそこで、薄弱な「外部的証拠」によらないで、あくまで自己に即して、「より確実なる、より深遠なる基礎」の上に立つ信仰を探究することになった。この本の書物の魅力の一つは、異教とキリスト教、日本と西洋のあいだにおける彼の動揺、苦悩、努力を、なまなましく表現しているところにある。さて、その後、彼は白痴院につとめて自己探究を行なうことになるが、そこで完全な自己犠牲と全面的な自己忘却にほかならぬ慈善の要求に応じようと努力するにつれ

て、生来の利己心が罪惡となって立ちあらわれ、はげしい苦悩に打ちひしがれる。「我国を欧米の如く強大に為さんこと」が彼の最高目的であり、その計画を実行するために、彼はキリスト教を歓迎したのであった。「しかし今や国を愛する愛は天国を愛する愛の為に犠牲にせらる可きであって、国を愛する愛が最真最高の意味にて再び余の有とならんが為に。」この時期の彼の心は、「福音書」的な信仰よりも「予言書」的な憂国にとりつかれていたのである。彼は、魂の救いを求めて、ニュー・イングランドのカレッジ、アマスト大学に入り、キリストの贖罪の力をさとっていく。だがここでも、絶対的な神への信頼とナショナリスティックな自尊の心との緊張関係は続く。たとえば、「外国伝道見世物」のごときものに関係させられ、集会で、異教徒回心者が「15分以内」で、回心の過程を語り、それによって義捐金を得るという羽目においこまれたとき、回心者を「馴らした犀」のように見る人たちの「偽善」に反感をおぼえるのである。ついで2年後に、内村は、ハートフォード神学校に入り、宣教師になるわけだが、それにも大きな抵抗があった。直接間接に、外国人の補助を受けて伝道者になることは、彼の名誉と彼自身の国の名誉を傷つけるものであったからである。また米国の神学校は明らかに米国の諸教会のために青年を訓練するように建てられたものであったから、米国と事情を異にする伝道地に赴かねばならない者を訓練するには最も適當の場所ではないと考えるようになる。さらに神学校教育を受ける間に西洋風の生活様式に慣れ、外国人として帰国し、昔の環境に再び慣れるに非常に困難を感じるようになってはいけなないと考え、彼は4カ月後に退校、「足を余の故国に向けて転じた」のであった。最後の第十章は「基督教国の偽なき印象——帰郷」と題し、これまでの彼の探求のまとめである。彼は言う——「異教は、思うに、人類の未発達段階にして、基督教の如何なる形態に依りて達せられたる段階よりもより高き、より完成なる段階に発展し得可きものである。未だ基督教によりて触れられざりし異教諸国民の中に永遠の希望が存する。凡ての先人より壮大なる人生の冒険を試みんとする青年の希望の如き布望が存するのである。」そして彼は中国も日本

も仏教あるいは儒教の精髓を守るならば立派なキリスト教国ができる、キリスト教は「異教」プラス「生命」である、と言う。内村のキリスト教は武士道的キリスト教と言われる。しかし、亀井俊介氏が指摘しているように、<sup>17)</sup> それは単に仏教的あるいは儒教的モラルにキリスト教的信仰をつぎ木したということではなく、回心そのものに武士の精神に通じるストイックな充実した生命の表現を見出そうとする態度でなかったろうか。彼にとって異教は人間生活の「微温的状态」、「不活発の生命」すなわち「弱き生命」であり「我々の悪をより悪として現し、我々の善をより善として現さんがために」キリスト教が必要であったのだ。彼はいったんは疑い拒絶したがゆえにより強く認識した祖国のモラルを踏み台とし、しかもその「微温的状态」を脱却し、精神的に「強化」するためにキリスト教精神へと飛躍しようとする、厳しい意志的な武士道精神に立っていたのである。<sup>18)</sup> 内村は Japan と Jesus の二つの J を、一つにしようと努めながら、自己のうちに衝突させていたというよりも、むしろその衝突の激しさこそが彼の存在の証明さであった。彼の『代表的日本人』の場合は、さらに問題は複雑だが、日本を世界に向けて紹介し、日本人を西洋人に対して弁護する意図が大きく働いていた。それは、ヨーロッパを相手どっての、自己認識であり、自己主張であった。<sup>19)</sup> ただ重要なのは、その内容からして、日清戦争の雰囲気濃厚に受けているように思われることがある。彼はこの戦争を義戦と信じていた。この戦争に際会して、西洋との間の精神的緊張の上に立って、二つの J を見すえるレラティヴィストの視点を失ってしまっている。彼は、西郷隆盛、上杉鷹山、二宮尊徳、中江藤樹、日蓮上人などの生涯を叙し、欧米人に対し「大和魂」の偉大性を強調し、ナショナリスティックというよりはショーヴィニスティックな姿勢に近づいている。彼はそこで、前記の日本人たちこそ、いわゆるキリスト教徒より一層本当のキリスト教の精神に近づいていたと主張する。つまりひとりよがりな自己満足的な抽象観念性、それを土台としてもつナショナル・エゴティズムに後退しているのである。しかしそのように硬直したナショナリズムにおちいった内村が、自然科学者の資格で日本のナショ

ナリティの根拠を日本の自然に求めた地質学者志賀重昂の『日本風景論』を評し、その独善的見方を批判したとき、インターナショナルリストとしてのもう一人の彼は、死ぬことなく、生きていたのである。日露戦争には非戦論を唱え、道義的頽廃と排外的世論を批判している。『万朝報』に書いた「四海皆兄弟」論で、彼が「同胞」「兄弟」と呼んでいる外国民族は、すべて「自由と独立とのために苦闘」しつつあるナショナルリストである。結局、彼のナショナリズムはインターナショナルスティックな親野をもったナショナリズムであり、日本中心の普遍主義であったのだ。だが、内村における西洋と日本との対決、自己確認への戦いは、彼一個の運命の事柄ではなく、日本の近代精神そのものの宿命ではなかったか。西洋を相手どっての自己認識として、日本精神の独自性を主張しながら、その確立は、西洋精神に背をむけてなされるものでなく、絶えず緊張関係をはらみながら、主体的に同化吸収することによってのみ実験可能であったのだ。

## (2) 野口米次郎

日本の詩人よりはむしろ世界的詩人として知られた野口米次郎は、明治7年(1844年)12月、愛知県の旧称海東郡の津島町に生れた。上京して慶応義塾に学んだが、1893年、18歳の秋、在学中に志を立て、僅か100弗の金を手にして、サンフランシスコに渡り、オークランドにある詩人ウォーキン・ミラーの山荘に寄寓することとなった。ミラーに師事して、英語で詩をつくりはじめ、詩を生涯のしごとにする決心をした。日本からたずさえていった芭蕉の句集と、エドガー・アランポーへの心酔が、彼の詩の方向を規定し、その後の野口文学のひろがりの底にも浸透している。渡米して3年後、1896年の暮にサンフランシスコから英語詩集 *Seen and Unseen* を出し、翌年 *The Voice of the Valley* を出版、1900年にシカゴを経てニューヨークに移り *The American Diary of a Japanese Girl* (1901) および *The American Letters of a Japanese Parlor-maid* (1902) を出した。その印税を手にした野口は、かねてあくがれのロンドンにわたり、1903年28歳のとき *From the Eastern Sea* を出版、こ

## 日本知識人の北米体験 (1)

れによって一挙に文名を確立した。だが、彼は同年5月にはもうアメリカに帰った。アメリカはすでに彼の「第二の故郷」となっていた。1904年は日露戦争の始った年で、ニューヨークの新聞の通信員となって、11年ぶりで日本に帰国した。帰国後母校の教授の職につきながら、多くの英詩を書き、日本語による西洋文芸の紹介や、英語による日本文化の紹介も、続々と世に出した。そして大正2～3年(1913～14年)には、ヨーロッパを旅行、オックスフォード大学などで日本文学を講じ、その成果を *The Spirit of Japanese Poetry* (1914) にまとめてロンドンが出版した。第一次大戦の終わった1919年に、ふたたびアメリカに渡り、殆んど全州にわたって講演旅行をして廻った。彼の日本語の詩集に『二重国籍者の詩』がある。その詩集の自序は、次のように痛切な感情を表現している。

日本人が僕の詩を読むと、

「日本語の詩はまずいね、だが英語の詩は上手だろうよ」といふ。

西洋人が僕の詩を読むと、

「英語の詩は読むに堪えない、然し日本語の詩は定めし立派だろう」といふ。

實際をいうと、

僕は日本語にも英語にも自信が無い。

云はば僕は二重国籍者で……

日本人にも西洋人にも立派になりきれない悲しみ……

不徹底の悲劇……

馬鹿な、そんなこと云うにはもう時既に遅しだ。

笑ってのける、笑ってのける。(20)

このアイロニーは、深長なニュアンスをもっている。英語が下手で、英米の詩壇にセンセーションを巻きおこす筈がないし、日本語のあらわされた内容が貧しくて時代おくれであったために、日本人が取りつかなかったのではなく、日本人の理解がむしろ偏狭で、感傷主義しか詩と考えていないところから取りつかなかったというのが事実だったようである。さらに「二重国籍者」という彼自身がはりつけたレッテルを外面的に見ただけでは、彼はナショナリズムとは対極に立つ人物のように見えるだろう。しかしその底に烈々たる愛国的情熱

があったことを知らなければならない。彼が、英語で詩を書いたのは、日本の精神でもって西洋世界に挑戦しようとしたからであった。つまり彼は、志賀重昂が日本人の国土の美を説き、内村鑑三が日本人の武士的信仰の力を強調したように、日本人の文芸の清逸幽深さをもって西洋と対決したのである。<sup>21)</sup>

ところで野口米次郎の日本主義は、どのようにして形成されたかという点、それは、内村鑑三の場合と同様に、主としてアメリカで形成されたのである。もっとも、これもまた鑑三の場合と同様に、その根は渡米以前に育てられていた。彼の家の祖先が織田信長のために諫死した平手政秀であり、その後野に下って農業をいとなむ家であったことは少年時の彼の誇りとなっていた。また彼自身が浄土真宗系の学校で学んだこと、14歳で上京したとき芝増上寺内に寄寓したこと、兄が幼少にして出家したことなどからみても、仏教的なものが彼の日本主義の一つの支柱になっていたようだ。さらに母方の叔父大俊は護法憂国の志をもった人であったことも彼の日人本意識に影響を与えたかも知れない。さらに重要だと思われることは志賀重昂との関係である。米次郎は明治26年頃に重昂のもとに寄寓している。彼の渡米の動機は、アメリカから帰国した菅原伝という政客が重昂を訪ねて北米事情を物語っているのを隣室で聞き、雄心勃勃とわいたということらしい。彼は漠然たる自由と冒険へのあこがれ、海外雄飛の感情にとりつかれたのであろう。野口が渡米したとき、重昂は、すでにアメリカに帰っていた菅原伝に紹介状を書いたようである。ところでこの菅原伝は明治19年に自由の聖地アメリカにあこがれ渡米し、サンフランシスコで同志を集め、「日本人愛国同盟」なるものを結成していた。この同盟の当初の意図は、自由民権思想にのっとりて祖国の藩閥政府に反抗することにあった。しかし、自由の地アメリカに幻滅を感じ、しかも高まりつつあった日本人排斥運動にプライドを傷つけられて、しだいに国粋社会党的色彩をもつようになっていた。折しも1983年1月に、ハワイに革命がおこり、自由共和国建設がまさに成ろうとしているという報道に接すると同盟の人たちは大いに情熱をそそられ、共和政府を援助し、日本人の参政権獲得を実現しようとしてハワイに乗りこん



だ。米次郎がサンフランシスコに上陸し、菅原を訪ねたとき、ちょうど同盟員がこの援助の相談をしているところであった。彼は興奮のあまり持金を全部寄付してしまったという。<sup>22)</sup> 野口は自分のことをエグザイル（亡命者）という言葉で呼んでいるが、これなども同盟員たちの亡命者意識に感染した結果かも知れない。もっともそのエグザイル意識の中に、第一次大戦後のヨーロッパにおけるアメリカのエグザイルたち（つまりヘミングウェイなどのロスト・ジェネレーション）の、「若々しい昂揚や解放感」と類似した感覚がともなっていたとも言えるだろう。野口の初期の英詩の、あの大げさな「自然の招致する内面的感激劇」<sup>23)</sup> にも、形こそ違え、同じような衝動を感じざるを得ない。

しかしながら、野口は、渡米してみると、言語上の障害、生活の苦しさなどをじかに体験したことだろう。そうすると頼りにできるのは日本人仲間であり、日本人意識である。彼が愛国同盟と親しんだのは、まことに当然であったと思われる。そしておそらく彼には現実のまずしさを意識の高さで補充しようとする精神の緊張の連続があったに違いない。渡米した野口はまず『桑港新聞』という邦字日刊新聞の配達員として働いた。それからスタンフィード大学の所在地のメンロ・パークのホテルで働いてのち、前には配達員だった新聞社の翻訳係となって働いた。彼はその頃、サンフランシスコでもてはされていたコミックオペラの『ミカド』や『ゲイシャ』を見にいて、これを「日本に対する冒瀆」と感じるようになる。折しも日清戦争が起こり、サクラメント平原の日本人開拓者たちが、開戦の報を聞いて、苦しい生活にもかかわらず、一人あたり十円ほどの軍資金を募って日本に送ったときであった。米次郎の日本魂はひどく傷つけられた。彼はオペラのばかりしさに対する嘔吐感から、日本の本当の精神を表現し、アメリカ人に知らせてやりたいと思ったのである。彼は西洋の「物質」に対して東洋ないし日本の「精神」を対照させ敵を征服しようと決心した。しかし彼が敵を「物質」と見たのは苦しい生活に即しての実感であり、アメリカに来て忍従の生活を強いられたときに彼の存在を支え、意味づけるものとして、日本的「精神」を強く意識したがためであった。くり返して

言うならば、彼は日清戦争に際会して自分が「エグザイル」（国籍なき公民）であると同時に「愛国者」であることを感じた。そして彼が「彼ら（アメリカ人）の物質に挑戦するには精神を以てせねばならない」と自覚し、「精神生活を高唱」しようとしたときに、日本主義者 *Seen and Unseen* の詩人が生れたのである。つまり、アメリカに「解放」を感じ、その文化を「受容」しながら、同時にそれに「反撥」し、その反撥を創造の基礎としたところに詩人野口米次郎の意味が見出されるのだ。このように彼はナショナリストの感情を、政治的な空論でなく、文学に求めるようになっていったことに注目しなければならない。1895年の4月、野口は、ふと、サンフランシスコから一衣帯水のオークランドにウォーキン・ミラーという日本人に親切なアメリカ詩人が住んでいることを知った。ソローやホイットマンのように山荘に隠棲していた西部の詩人ミラーは、訪ねてきた野口に、精神生活こそ真の詩だと教えてくれたのである。「物質」的アメリカの詩人の口から、「沈黙」と「自然」と「単純性」こそ詩の本質であると説かれたとき、野口の心に俳句があらたな生命をもってよみがえってきた。そして彼は、それを何とかして英語で表現してみようと試みた。彼にとってその手本となったアメリカの文学者は、ポオとホイットマンであった。彼はナショナリスティックな精神主義をもとにしながら、俳句の沈黙と自然と単純性の世界に、ポオの幽玄な神秘的霊性の世界とか、ホイットマンの自然教やナショナリスティックな理想主義とかをくりこみ、それらの混成の中から、自分の詩と詩論を作っていた。詩型はとくにホイットマンの自由詩に範をとっている。1904年日露戦争の始った年に、彼は新聞社の日本通信員となって帰国した。しかしすでに洋風化していた彼にとって、自己を果しなく日本化する努力を続けなければならなかった。だがまた同時に、彼はそのような自己、つまり西洋化あるいは世界化した目でものを見ることが出来る自己に、積極的な意義を見出そうとした。「私共は日本人として今日現に日本に住んでゐるが、外国人のやうな心情で日本の現実に触れないと新鮮な文学的理智の世界が開けて来ないと思ふ。日本人として日本の現実世界に捲き込まれると、私

共に整理がない、批評がない。整理のない批評のない文学に大した価値はない。故に外国人の心持で、日本に住むと、私共は混雑した伝統に捉へられる心配がない、古臭い技巧の奴隷になる心配がない、『我より古を成す』といふ抱負が自然に湧いて来る。」と彼は述べている。しかしながら、『日本詩歌論』では、たとえば日蓮の理想主義とアクチビズムを称讃しているように、彼は「二重国籍者」たる自分を分解するうちに、自己の中にある「洋風」を無視した形で「純日本」の立場に立とうとし、思わずナショナリズムの罠におちいることもあった。さらに昭和17年に「宣戦布告」、ついで「立てインド」のような戦争協力の詩をかいたのであるが、それも外国に触発されて日本の美の優越をいよいよ認める所信を貫いたためであった。だが、大正15年5月の『詩歌時代』に「野口米次郎論」を発表した萩原朔太郎が述べているように、西洋と東洋における文明の相違が、一方からは＜あまりにも西洋らしく＞そして一方からは＜あまりにも東洋らしく＞思われるという野口に対する見解の矛盾によって、最もよく証明されており、つまるところ、彼が「東西両洋の橋」の「現実における最も善い案内人」であったことを評価しなければならない。彼の「橋」という詩を引用しよう。

或人は私に向って、『君は極点まで日本人で、しかも極点まで外国人だ』といふ。私はその人によく見て呉れたと感謝する。極点の日本人として私は情熱に動かされ、極点の外国人として私は私の芸術を客観視することが出来る。私はそれ等の両極端を結びつける一個の橋だ。<sup>24)</sup>

在米当時から、詩以外に、日本の精神美や、オリジナルな日本の芸術の紹介につとめ、とりわけ広重、北斎など浮世絵の真価について、著作に、講演に、開眼の労をとったことは、日本人として労をねぎらう感謝の念があってもよいし、また、われわれ自身も、彼によって、自国の芸術の世界的声価を知らされ、再認識するといったことが、どれだけわれわれの精神内容をゆたかにすることに役立ったかを、ふりかえって見るべきだろう。

### (3) 岡倉天心

内村鑑三や野口米次郎と同じく、西洋文化を受容しながら、東洋の精神主義をテコにしてそれに反撥した日本の知識人として、岡倉天心と新渡戸稲造を挙げないわけにはいかない。天心は1862年に福井藩士の二子として横浜に生まれ、幼くして英語に秀で、1874年に上京してのち、東京開成学校に入学、多才にして、文人画、漢詩、琴曲をも学んだ。青年時代、来朝したアーネスト・フェノロサに助力し、その後の針路決定の契機になった。以後の天心の仕事とは、何よりフェノロサの先見と洞察の敷衍・適用であったと言っても過言ではない。天心にとっての問題は、アメリカ人たるフェノロサにおける外からの把握、認識を、アジア人として、日本人として主体的に鑄直すところにあったと言える。<sup>25)</sup> 彼は文部省に職を得、美術教育を企画して欧州を視察、帰国後、東京美術学校を創設したが、中国旅行中、学内に内訌を生じ、辞職、日本美術院をおこした。失意のうちにインド旅行にとび出して行った。かねがね自宅で、日本美術について教えていたマクラードというイギリス婦人を伴って、いわば一種の浪漫的アンニュイともいうような心情に誘われて旅立った。1カ月にわたるインド滞在におけるヒンズーの僧侶や詩人タゴールの一族、反英運動の志士たちとの交友は、インドを含むアジアの西欧からの解放を、日本と結びつけ、日本の世界史における使命として位置づけようとする熱情を回復させた。そして、同地で知りあったニヴェダイタ女史の斡旋で、1903年に *The Ideal of the East* を英国で出版した。<sup>26)</sup> この書物はおおよそ次のような三つの主張によってささえられている。

- (1) アジアは文学的に一つの統一体である。ヒマラヤ山脈は、二つの強力な文明、孔子の共同主義の支那文明と、ヴェーダーの個人主義の印度文明を分っているけれども、その究極と普遍とに対する広い愛の拡がりとは全アジア民族共通の相続財産である。
- (2) その統一的な保存、継承、発展の姿は日本の文化史にこそ具体的にあらわれている。

- (3) いま西欧文明の、武力を背景にする進出によって危険にさらされているとはいえ、東洋の文化は、それ自体の内的覚醒によって、よりすぐれた人間の価値として発展させうる可能性がある。

アジアの精神文化は、アジアにおける唯一の「独立国」であり、「諸文化の継承者」である日本において、正当なにない手をもつものとする、このような日本の特権的評価は、日露戦争直前の高揚した国民意識を反映しており、日本を列強のアジア侵略に対する抵抗の盟主として日本の侵略の役割を許容する排外主義、植民主義の弊におちこまざるをえなかったという批判がなされうる。<sup>27)</sup>しかし天心の立脚点は、たとえば中国の辛亥革命期の指導者、章炳麟や孫文が考えていた反帝国主義によるアジアの連帯構想に呼応する、日本側の良心の最後の拠点であったと言える。天心の精神主義は、武力によってではなく、それぞれ固有の文化圏に内在する精神的エネルギーをテコにして世界を変革しようとするガンジーやタゴールの姿勢に共通するものをもっていたことを認識しなければならない。アジア文明を有機的な統一体としてとらえた彼は、一方では、固有の価値のみに集中しがちな国粹主義者の偏狭さから全く自由であると同時に、ヨーロッパ文化の観念的な理解にしゃちこぼった日本的「普遍主義者」の空虚さ、ぎこちなさを免れていた。明治37年(1904年)、天心は大観、春草それに六角紫水を伴って、アメリカに向って横浜を出発した。ちょうど日本がロシアに宣戦布告した当日だった。天心はフェノロサやビゲローとの関係もあって、アメリカに友人が多かった。わけでもボストンの社交界で有名な富豪イサベラ・ガードナー夫人の厚い世話になり、終生交際を続けた。またアメリカ美術家協会会長ジョン・ラファージュとも交誼が厚かった。こうして天心は、ボストン博物館の東洋部に関係をもち、やがてその東洋部の管理職につき、隔年ここに勤務することになった。さて、天心が門下生三人とともにニューヨークの大道を和服で濶歩していたとき、通りがかりの若者たちが“Which-nese are you, Japanese or Chinese?”とからかった。そのとき、間髪を入れず“Which-knee are you, Yankee, Monkey or Donkey?”と天心は応酬したとい

う。<sup>28)</sup> 東洋よ、自信をもて！と天心は繰り返して言っている。しかしながら、ヨーロッパ崇拜に傾く時勢に抗し、ときに激しく攻撃的言辞を弄したとはいえ、天心は、本来平和な心となみである芸術に立脚していたことを忘れてはならない。天心はこのアメリカ訪問にあたって *Awaking of Japan* という書物を書いた。その冒頭において、「外国の観察者にとっての日本の謎」という点を取り上げ、「花と甲鉄艦、勇壮なるヒロイズムと繊細なる茶碗との国——新世界と旧世界との薄明のうちに奇異なる影がかたみに行きかう奇妙な境界地域」とルース・ベネディクトの『菊と刀』に類似した「日本の謎」の論へ異国人を得きこむ巧緻な戦術を心得ていた。以後 *The Book of Tea* を書き、日本美術院を茨城県五浦に移して、隔年のボストン勤務に精励した。<sup>29)</sup> 天心は52歳で病没するまで、国際人として活躍する。たしかに、天心は、この余生を、ボストン美術館とその友人のために傾注した。彼の魅力ゆたかな語りくちは、ボストンの文化人的なサロンで、いつも一座の会話の中心を占めずにはおかないブリリアントな社交家であった。天心の有力なパトロネスであったガードナー夫人は、「ボストンの女王」とあだ名されており、T.S. エリオットが初期の詩で何度か描いてみせた、ボストンの文化的サロンの教養派の婦人の典型であった。「アジアは一つ」といったアジテーター的な雄弁家、実践的な国士とボストン社交界の婦人たちにもてはやされるエレガントで慇懃なコスモポリタンの両者が天心の中に同居している。しかしその矛盾、浪漫的心情と卑俗性との間のギャップを大げさに言い立てても意味がない。あるときはアメリカを賛美し、「日本の開国の恩人」として賞賛した彼が、あるときには西洋を攻撃したり、巧妙な語りかけをもってアジア文化を西洋人に語ろうとしたことの矛盾を指摘してもあまり意味がない。天心は、自国とアジアについて語るに当って、相手の反応と関心のありかたをよく心得て、これに対する配慮を怠らなかったというまでである。天心の心を支配していたのは、政治的、権力的な支配圏の問題ではなく、あくまで、文化圏の問題であり、その創造性、生命力という一点であった。天心における有機的な「東アジア文明」とその中に位置づけられ

#### 日本知識人の北米体験 (1)

るべき日本文化の貢献と役割への問いかけは、ほとんどT.S. エリオットの「ヨーロッパ文化」とそこにおける自己の存在証明への努力と同じ意味をもつものだろう。天心は、喫茶のうちに、文化的な産物を、様式をそなえた文化的表現の行為を認識した。彼は茶道に「一種の審美的な宗教」という定義をあたえたのだが、それは、芸術と生活との間に、明確な境界線を有しないこと、むしろ芸術と生活とが互いに分ちがたい混淆状態を生み出している点にこそ日本文化の基本的特徴の一つがあると思ったからであろう。天心が思い描いたアジア文化の統一の批評的ヴィジョンとしての一個の茶碗は、エリオットのいわゆる「客観的相関物」だと言ってもよいだろう。彼の「アジアは一つ」という命題には、動かすことができない科学的証拠があったわけではない。彼が、西洋との対話者として、世界無比の文化輸入国における、文化自立の根拠をみつめ、みずからの役割の確認をなそうと試みたからであった。さらにまた、天心を単なるナショナリストと考えることも正しくない。あらゆる変革は、現に存する条件を条件とし、変革すべき当の相手を、その相手自身が気づかずに妊んでいける力をくみあげることによってしかないということを天心は知っていたのである。

#### (4) 新渡戸 稲 造

鑑三や天心と同様に、西洋化という圧力のもとに、日本の近代化をはかりながら、西洋との苦悶の対決をしいられ、ネイションとナショナリティを追求する中で、武士道をネイションの魂として認識した人に新渡戸稲造がいる。

新渡戸稲造は、1862年、御勘定奉行を勤める旧南部藩の名門の家の子として、盛岡市に生まれた。明治8年14歳の時東京英語学校に入学、法律の勉強を志したが、ある日、文部省の視学係の西村貞から日本を富強ならしむるには有為な青年が理化工芸の学術に向って大いに努力しなければならない、いたずらに天下国家の事に悲憤慷慨するがごときは国運の隆盛を期する上に何ら益するところがないと言われ、法律を捨て他に専門を求めようとした。明治10年札幌農学校官費生募集に、鑑三らとともに応募し、農学にはげむとともに、

W. S. クラークの遺した「イエスを信ずる者の誓約」に署名し、外人宣教師より洗礼を受けた。英語の力は抜群で、図書館所蔵の英書中文学、伝記、宗教等に関するものはことごとく読破したと言う。札幌農学校卒業後、東京大学文科大学に入学したが、米国留学を決心し、アレゲニー大学、ジョンス・ホップキンス大学で経済学、農政、農業経済学、行政、国際法、歴史学、英文学を研究した。24歳のときフレンズ友会の会員となり、在米中に札幌農学校助教授に任命された。その後ドイツに留学したが、帰朝の途中でフィラデルフィアに立ち寄り、米国留学中に知りあったメアリ・エルキントン嬢と結婚した。6年間札幌農学校で教えたのち、カリフォルニアに転地療養し、帰国後、台湾総督府の殖産局長、京都大学法科大学教授、第一高等学校校長の仕事を歴任した。彼はカリフォルニアで療養中に、宿願であった日本精神の系統的解明のために *Bushido, the Soul of Japan*(1000) を出版、外国人の対日認識に大きな影響を与えた。<sup>30)</sup> セオドア・ルーズベルトは、たまたま読んだ新渡戸のこの書物に感激し、60冊も買いこんで知人に配ったり、ジュードーをアメリカに輸入しようとしたそうである。<sup>31)</sup> この書物は、日米国際結婚のはしりだった新渡戸とメアリー夫人との家庭内の対話から生まれた。日本の習慣、ものの考え方について夫人がたずねる疑問に答えていくうち、彼は日本人の心の奥にある秘密「武士道」を見出したのである。「義」「勇」「仁」「礼」「誠」などが美化され、理想化されて語られている。彼は武士道という表現で、日本の伝統的道德体系を発掘し、それを普遍化した価値体系に書き直して西欧に紹介した。新渡戸の結婚は必ずしも幸福なものではなかったようである。彼は積極的にアメリカに同化しようとしたが、西洋流のエチケットから少しでもはずれると夫人がしかりつけた。日本の思想と西欧の思想の融合のむずかしさを身をもって知らされた新渡戸は日本の伝統に回帰するようになったようである。彼は上記の書物の中で、武士道を「国民全体の最高の理想」と見、その精神が「あらゆる社会層」に深く滲みこんでいることを強調する。しかし彼は、それが「一種の階級精神」であることも忘れていない。それが階級精神であるがゆえに、差別的な階



級精神に反抗する時代の勢いにさからえず、いま終焉を迎えつつあること、そしてこれに代わるすぐれた道義がいまだに見つからないことを認めている。独立から数えてわずか200年足らずの歴史を持つだけのアメリカ、しかも日本の20倍をこえる広大な地域に世界のさまざまな人種が移住してきて混成民族を作っているアメリカと、小さな島国で有史時代に入ってから2,000年ほども他民族の侵略を蒙らないできた日本とでは、ネーションやナショナルティの性格が根本的に違うのは言うまでもない。しかも日本が、あまりにも長く島国の国家として存在してきたことは、階級の分化を決定的にし、それを意識の底にまで浸透させてきた。また鎖国などによる他の国家との交流の欠如は、ネーションとかナショナルティとかの思想や感覚もねむらせてしまってきた。19世紀の中葉以降、西洋諸国からの接触、圧迫、衝撃を受けてはじめて、その探究が、あらたにはじまったのである。それまでの日本におけるネーションとは要するに武士階級であり、ネーションの魂とは武士道であったと言えるかも知れない。明治の日本のナショナリズムは、アメリカのそれに学ぶところが大きかったのであるけれども、それはさまざまな困難をもっていた。明治維新以後、四民平等、自由民権、平民主義など叫ばれたけれども、大衆がナショナルティの形成にどれほど参加したかは難問である。自由民権派の人たちや鑑三すらも、日本人のナショナルティを武士道という表現で認識していたのである。異質な文化の中におかれた新渡戸は、やはり武士道ということばのわくをこえることはなかったが、それを客観的に対象化するレタティヴィストの目をもっていたのである。しかし武士道は伝統主義的ナショナリストによって強引に超階級的なものにされ、その過程で神がかり的な要素を深めていった。帝大教授、東京女子大学長を経、1920年から7年間国際連盟事務局次長をつとめ「太平洋の橋」となることをめざして日米の知的交流に献身した新渡戸にとって、歴史の進行は冷酷であった。1924年、米国で排日移民法案が成立したとき、彼はその法案が撤回されるまで二度と米国の土を踏まないと宣言した。しかし1931年満州事変が突発、アメリカの対日感情は、悪化する一方であった。日米関係の決定的な

破局を恐れた彼は、翌年日本の方針を釈明するために渡米する。新渡戸は米国内で100回を越える講演をした。だが平和主義のクェーカー教徒の彼が戦争擁護の演説をして反感を買い、日本でも国家主義者から売国奴とものしられた。1933年、新渡戸は、日本の国際連盟脱退という、彼にとって最も悲しいニュースを耳にしてまもなく、カナダで客死した。

彼の海外留学は、滞米4年、滞独3年、計7年にわたり、年令から言うと、彼の22歳から29歳に及んでいる。彼の西洋体験は、1907年、45歳のときに出版された『帰雁の蘆』、晩年に早稲田大学の招きに応じて行なった科学講演『内観外望』と『西洋の事情と思想』とに最もよくあらわれている。<sup>32)</sup>『帰雁の蘆』は、最初の米独留学時代と療養のための4回目の滞米期間中の100話からなるこぼれ話である。赤毛布式の失敗談や苦労ばなしも多いが「国威発揚」につながる手柄話も少なくない。全体として、外国人とくに米独英諸国人の生活様式とその根底にあるものの考え方を、彼の体験したエピソードを通じて、日本国民に紹介しようと意図したものであり、この期の日本知識人の海外体験談としては古典的意味をもつものであるといえよう。その中で最も興味深いのは、「洋行の動機」と題する第1章、つぎには「忘れられぬ人物」という第72話である。第1話は彼の洋行前の話で、東京帝国大学に入学したさい、外山正一教授から何が目的で入学するのかとの質問に、「はい農政学をやり度いと思いますが左様言ふ学問は未だ無い相ですから、せめてはその参考ともなるべき、経済、統計、政治学をやり度いと思います。詰りは農政学を以て私の専門とし度いのですけれ共、実は私に一つの道楽が御座いまして、下手の横好きで、今迄も時さへあれば見ておりますが、英文学を序でに大学で習い度いと思います」と答えたことが述べられている。それから「英文やって何します」との教授の質問に、「太平洋の橋になり度と思ひます」と彼は答え、さらに太平洋の橋とは何であるかとの反問にたいしては、「日本の思想を外国へ伝へ、外国の思想を日本に普及する媒酌になり度のです」と答えたと言う。<sup>33)</sup>つまり「日本には日本の長所があり西洋には西洋の長所がある。東西の文明が融合しなけれ

ば文化の華は咲かない。日本の長所を西洋に教え、西洋の長所を日本に輸入する橋渡しの役をするために更に英語に精通したい」というのが彼の入学の動機であり、また洋行の動機でもあったのである。第72話は、彼自身がどんな人間になりたかったのかを示唆したものである。彼の理想像は「世界に誇るべき専門家」ではなく、「一口にいへば、大きく常識の伸びた人」、今日で言い直せば「エキスパート」になるよりも、本当の意味での「インテレクチュアル」になることであった。<sup>34)</sup>

一方、早稲田大学での連続講演『内観外望』と『西洋の事情と思想』は、まさしく「大きく常識の伸びた人」の晩年を飾るものであった。前者の内容は大別すると二つある。一つは彼の政治的立場を表明したものであり、他の一つは、大学教育問題、都市化問題、語学教育問題など、そのころまだ問題視されず、今日になって大いに論議されるようになった諸問題を、彼一流の見透しで、語っているものである。彼の思想系譜をたどれば、バイブルのほかに、バーク、ベンサム、ミルという英国政治思想に根幹を置き、アメリカの学友ウィルソンの New Freedom に共鳴するところが多かったと考えられる。彼が提唱した新自由主義は、右に日本のフェッショナブル化的傾向に対して強く警告し、左に共産主義運動の激化に冷水を浴びせようとした中道主義であった。彼はそれが、日本の王道に矛盾するものでないと考え、外交政策としてフェア・プレイとジャスティスを強調し、国際連盟事務局次長として奮闘した。彼の教育論としては、「大学は偉大な人格に接する所」、「大学は職業を授ける所に非ず」、「専門だけの専門家は、人間としては片輪である」、「学問の目的は、高等な判断力を養ふこと」というような言葉にみられるように、今日の視点からみても、素晴らしい卓見を述べている。後者の『西洋の事情と思想』は、「東洋と西洋の区別」、「西洋文化の源流」、「東西民族の性格」、「共存観念と独立心」、「日本人としての世界観」などの問題が論じられていて、比較文化論の前提となるべき基礎的な知識を豊かに提供している。

まず「東洋と西洋の区別」においては、洋の東西という考えは、磁石とかコ

ンパスなどの出来るずっと以前から、太陽崇拜の関係上、太陽の出づる所、及び没する所というようなただ方角だけの区別に重きをおいたところから生れたものであり、これは、各民族間に独立的に起った思想であること、それがだんだん変化して地域を指すようになったのは、ヨーロッパではローマ時代であり、それはローマの行政上の便利から行わたこと、この差をいよいよ強めたのはトルコ人が東西の交通を遮断させたためであること、西の道を通してアメリカやフィリピンへ来たスペイン人や東の道を通して東洋に来たポルトガル人が考えていた西と東との区別はまったく人工的な線にすぎなかったこと、さらに十字軍の結果として東の非キリスト教国に対して西のクリスンドンといった宗教上の区別が永く用いられていたが、それがアジアとヨーロッパの区別に当らぬと主張し、「西洋」(ウェスト)という文字を使ったのは社会学の開祖オーガスト・コントであること、そして結局東洋と西洋の境界線が、決して地理的にでなく、思想によるものだということを述べている。彼はカール・リッター、オスカー・ペッシャル、ハンチングトンなどの東西の区別に関する諸説、及び当時的人类学者たちの諸説などを紹介している。しかしながら、要するに東西の区別は、全く人工的であって、地理上の区別が人工的に思想に差を起し、その差がまた地理上にも変化をきたすにすぎず、根本をたずねれば、何の差もない同一のものであるから、心の持ち方では、東西の区別は何もないと彼は述べている。そしてこのような偏見に傾かない客観的な立場に立ちながら、やはり認めざるを得ない民族的特徴を論じ、西洋文化の源流について考察している。彼は西洋文化の源流として、宗教よりは哲学と文学と美術に最もよくヘレニック・インテレクトを表現した遠心的なヘレニズム、民族的に排斥し排斥されるなかで、モノーシズムの宗教を奉じたセムティック人種の求心的なヘブライズム、法律、宗教、言語などにおいて組織力にすぐれていたラティニズム、それにジャーマニズムの四つの要素を挙げ、それぞれ説明しているが、ジャーマニズムについてはその中のアングロサクソン式思想の重要性を強調するのみで、一言も説明していない。連盟脱退後の日米の状況がそうさせたかも知

れないが判然としない。

「東西民族の性格」においては、彼はまず党利党略にのみ走り真面目な議論に耳を傾けない日本の議会の状況を嘆き、他人の意見を尊重しようとするアングロ・サクソン系の人びとを評価している。そして西洋と日本との差異は、第一に、自分の思想ばかり述べようというのではなく、人の説も聞こう、他人の意見は尊重しようというところ、第二は、道徳論をしてもまず西洋人はプラクティカルであるが、日本人殊に近年の青年は理論に走り過ぎること、とくに道徳問題などは、論理ではなく実行にあり、理論に走る間は、物の実体がわからない、と述べている。西洋人は自分の個性を犠牲にしない。「我は我たり、人は人たり。」というようなインデビデュアリズムが強い。一方日本人はコミュニティー・ライフを好むから、社会や部落の手を離れると、墮落の程度が早く、野蛮化する。それが大きな違いであると彼は言う。しかし、我償な振舞をしたり、自己の利益ばかり図って、外の者の利益は全く考えないというような悪い意味の個人主義は日本人にもあり、むしろ日本人ほどそのような個人主義を忌憚なく発揮している国民はないと彼は主張している。また人を評るに、金をもってしたり、物をもって測ったりする謬想は、日本人を含めた東洋人に多いという。これに対して西洋人はパーソナリティー、パーソン即ち人格を重じることを強調している。たとえば、キリスト教でいう三位一体——スリー・パーソンズ・イン・ワン、三人のパーソンが一つ神なりという教義にあらわれているように、西洋人は、全智全能なる神と、何事にも至らない自分のパーソンを始終較べて、己をより向上させることに努めていることを指摘し、東洋と西洋の考え方の違いは、パーソンというものに根底して、そこから起る差が異常に多いと述べている。

「共存観念と独立心」は彼がアメリカの新開地やドイツの農家を訪ずれた経験や、国際連盟の宣伝のために英米のフォーラム運動に参加した体験から生れた比較文化論である。彼が見たドイツのウェストファーレンでは、たいいてい家々が集って生活するドルフ・システムがとられていた。日本の百姓家は、ほと

んど何処へ行ってもドルフ・システムである。イギリス人、アメリカ人は、元来、孤立で、疎居的で、バラバラに一人ずつ住むホーフ・システムをとっている。このため、大体においてアングロ・サクソン人種は、セルフということに重きをおき、セルフ・レスペクトの心持が非常に発達しており、一方、ラテン人種、ことに東洋人種は、いわゆるコンミュナル、共存性が非常に発達していると彼は述べている。共存性を尊ぶ日本人は、物を見るにも、何かするのでも、標準をいつも外に置くエキストロヴァートの傾向を持っている。いいかえればきわめて雷同されやすい短所を持っている。そのかわり、よいところといえば、日本のモップというものは、恐ろしい警官のモップなどを除いて、西洋のモップより質がよいと言っている。つまり日本人のモップは、己の確信から出る動きでなく、外から来る、お祭り騒ぎをやっているようなものがあるのに対して、イントロヴァートの的に、己に顧みて、かくあらねばならぬというところから出発したもの、奮い起ったものは、それこそ、命を賭けてやるくらい真面目であるから、その結果は恐ろしいと言う。この差異は宗教にも現われており、キリスト教は、社会制度にはなっているが、個性を重んじ、信仰でも、めいめいの魂を救うということに重きをおくことにおいて大へんインディビデュアリスティックであるが、神道は、いわゆるマジック宗教から起ったものであるが、まさにコンミュナル・インスチューションであり、信仰の対象というものはほとんど問わず、コンミュナルな営みに与ったかどうか、その部落、その周囲の人達と共に、共存共栄的な生活を営むに便利かどうかということが主たる問題になる。もっとも日本にも、コンミュナルな関係に重きを置かないで、己の心に中心点をおく陽明学のようなイントロヴァーションの教えがある。大塩平八郎は陽明学者の泰斗であり、西郷隆盛も陽明学を深く研究していた。しかし日本のコンミュナルな思想、共存的の考えは、日本人の道德観念から心理の底にまで、しみわたっている。個性を尊重する西洋では、オネスティということはセルフに忠実になろうとする心である。ところが、外の人々の意向に従うのが、道德の標準になっている日本では、自分が叛くようなことがあって

も、大して悪いことにはならない、いわゆる道德問題は、己を標準にした道德ではなく、人に笑われる、人に排斥されるということが抑止力となり、衣類を選ぶにしても、葬式を飾る風習にしても、見得や外聞が標準となる。コンミュナルな性格は独立心の乏しさを生じ、その結果、依頼心が助長され、そこで一方に甘えの構造を持ち、係累・親族などが重要な役割を持つ家族制度の発達をみた。また日本人はコンミュナルであるから、一個の独立という問題になると、個人というものを全く忘却して、何もかも捧げるということになる。彼はこのようにイントロヴァーションとエキストヴァーションの長所・短所を論じながら、どちらか一方に傾くのではなく、ある物はエキストロヴァーションで、ある物はイントロヴァーションで、またある物はこの両方によって解決するゴールデン・ミーンの道を主張している。さらに、彼は、西洋人はラショナルリテーに富み、リーズンによってコンセプションをつくるのに対して、東洋人は知覚力が鋭く直観で事物をとらえる特質があり、前者は科学の方法であって、デモクラシィを養う資格が備わっているのに対し、後者は自然アリストクラティックなものになる差異があることを論じ、西洋と東洋の長所の結合の必要を説いている。

最後の「日本人としての世界観」では、要するに東西の差というものは、決して根本的なものではなく、世界人としての日本人になるためには、臣民や国民よりも広い、人間や人格にその根本をおく教育がなされなければならないと結語している。

彼の『帰雁の蘆』が出版されたのは、日露戦争直後の国民思想の動揺期であり、早稲田大学での連続講演は昭和初期の内外の状況の動向が危機意識を深めていた頃のものである。鶴見祐輔の書いたものによると、そのような時代の激流の中で、新渡戸博士はその一流の人格主義と理想主義とを掲げて、隠然として日本全国の青年の思想的中心となったようである。<sup>35)</sup>

## (5) 永井荷風

このような歴史の進展、日米関係というドラマの暗転の中で、暗転の現場に

赴きながらも、公的な状況に拒否と嘲笑を示した作家に永井荷風がいる。荷風は明治36年（1903年）9月に日本郵船会社の汽船で横浜からアメリカに向けて立っている。日本の船であるから、船内も日本の延長と考えていいので、その空気は『あめりか物語』の巻頭に収められている「船房夜話」という短篇がかなりはっきりわれわれに示してくれる。注目すべきことはここに新しい型の日本人が現われているということである。<sup>36)</sup> まず、小指に指輪を嵌め、身の上話をさせれば、ある子爵の令嬢と結婚するための運動に失敗したのを失恋と称している貿易商がある。この紳士は「過激に島国の天地を罵倒」するのだが、その理由は思ったほど早く出世することができなかったことにあるようだ。その他、留学生くずれや日本の社会からの脱落を意味するような人物が好んでとり上げられ、脱落ブルースともいった、離脱のペースを奏でている。三人の登場人物に共通する点は、何か自分のことを棚に上げた、いかに島国の天地を罵倒しても、その島国があるので安心している、不思議な自己満足、あるいは自己陶醉である。日本では出世することが出来なかったり、会社を首にされたりするから、外国に行って洋行帰りの箔を付けて、それで日本で出世するのであり、また、日本は汚いから、きれいな外国に行くのである。荷風がアメリカに渡ったときは、日清戦争はすでに終り、日露戦争をその翌年に控えていた。そしてそういう自己満足的な自信をつけた登場人物から受ける感じは、ある表現しがたい田舎臭さである。奇妙なことに荷風自身がそのことを少しも気にとめていないことである。さらに奇妙なことは、日米間の公的な状況に対する関心の不在である。

荷風がどういう事情で外国に行くことになったのかは、明確ではない。「西遊日誌抄」によると、彼はアメリカに着いてから1年ばかりタコマ市で何とはなしに過し、次にカラマズという一村落の学校に入り、それからワシントンの日本公使館に雇われたり、父親の命令で横浜正金銀行のニュー・ヨークの支店に勤めたりして、その間にフランスに行かせてくれるように父親に頼んで拒絶され、結局、明治40年（1907年）の夏に銀行のリヨン支店に転勤を命じられて



フランスに行き、翌年の夏帰国している。カラマツに行くことに決めたときからフランス人が多く住んでいるアメリカ南部に住むのを望んでいることや、銀行でリヨン転勤のことを知らされたときは、「感激極りて殆んど言ふ処を知らず」と書いていることなどから、フランス行きが荷風の初めからの目的だったと察せられる。とすれば、荷風がアメリカで過した4年間は憔悴に明け暮れたものだったということになる。しかも「市俄古の二日」で、

自分は心の底からステラの幸福を祈る切なる情に迫められると同時に、幸なるかな、自由の国に生れた人よ、と羨まざるを得なかった。試に論語を手にする日本の学者をして論ぜしめたら如何であろう、彼女ははしたないものであろう、色情狂者であろう。然し、自由の国には愛の福音より外には、人間自然の情に悖った面倒な教義は存在して居ないのである。<sup>37)</sup>

と述べているように、荷風のアメリカの体験の中には、個人の自由な存在の自覚の喜びがあったのである。つまり官能の誘い、おずおずした形で解放の喜びがよびこまれていたと言ってもよい。なるほど、荷風は、上記の作品の中で、高層建築と自動車の往来と、闇の中に消えてゆく無数の群衆をみて、文明を否定する立場をとっている。とはいえ、荷風は、「首都の東京を見物してその繁華に驚くと共に、無上の賞讃と尊敬を土産に元の藁家に帰る」日本の農民というよりは、「見るに従ひ聞くに従ひ、及びも付かぬ種々な空想に駆られる」近代思潮に触れた尖端的な青年であった。だからこそ、シカゴという大都市を見て、「Great City」とは言わずに、「Ah! monster」と答えるのである。これが分らないと「ちやいなたうんの記」の頹廢は意味をなさなくなる。「私はチャイナタウンを愛する。チャイナタウンは『悪の花』の詩材の宝庫である」といった、いかにも荷風調的な姿勢の根底を見失うことになる。

されば紐育中の貧民窟と云う貧民窟、汚辱の土地と云う土地は大概歩き廻ったが、この恐るべき欲望を満すには人の最も厭み恐れるチャイナタウンの裏屋ほど適当な処はないらしい。然りチャイナタウン——其の裏面の長屋。こゝは乃ち人間がもうあれ以上には墮落し得られぬ極点を見せた悪徳汚辱疾病の展覧場である……

この『あめりか物語』の中にはボードレールからの引用がある。たとえば「落葉」の終末の「酔ふ、これが唯一の問題である。人の肩を圧へて地に屈ま

せやうとする『時』と云う恐ろしい荷の重さを感じまいとすれば、人は躊躇する事なく酔って居ねばならぬ。酒、詩、徳、何でもよい。……」<sup>38)</sup>などがそれだ。ボードレールの頽廃とは、文明から一生逃れられないことを文明人たる自分の運命と知って、都会の醜悪にその真実の姿を認め、少くとも自分が文明の実状について何の夢も持っていないことで自ら慰めるところにあった。しかし荷風のアメリカで知った頽廃は、単なる暴露趣味に堕しかねず、一片の気取りにすぎないものである。「夜あるき」の中の、「されば一度ニューヨークに着して以来到る処燈火ならざるはなき此の新大陸の大都の夜が、如何に余を喜ば候ふか今更申上るまでもなき事と存じ候。あゝ紐育は実に驚くべき不夜城に御座候。』<sup>39)</sup>を読めば、田舎から東京見物にきたお上りさんの感想と何ら変わらない。いまや離脱の陶醉、自由なボヘミアンたることの喜びが完全に脱落の哀感を圧倒している。しかも、田舎臭さと言って悪ければ、知的思考力がおそろしく欠乏しているのである。ところで荷風は、このようにしてアメリカの各地（西部、中西部の田舎から東部の都会まで）で暮したのだけれども、アメリカ人はそろいもそろってきわめて教養の低い連中ばかりだと思った。サイデンステッカー氏が例証しているように、<sup>40)</sup> 荷風はフランス小説やロシア小説とくらべて、アメリカ流の小説は何の感動も与えないと、不快の念を示しているのである。アメリカから送った手紙の中には、英米文学の「宗教性」に不快の念を示し、フランス文学の「官能性」に好意を寄せているくだりもある。「市俄古の二日」の中では、ブレットハート、マークトイン、ヘンリーゼームスなどのアメリカの作家には、ドーデ、ツルゲネフのような深い哀愁はない、と述べている。<sup>41)</sup> 前にもふれたように、日本の知識人、芸術家たちの関心は、ヨーロッパに向けられていた。荷風はフランス文学やロシア文学の方がすぐれているとの意見をどこかで聞いていたのである。しかし、象徴主義、自然主義などを唱えたフランスが文学の面で一步先じているという認識をもったとき、たとえそれが耳学問であったとしても、文学的感性においては知的成熟を遂げていたということが言えるだろう。ところで注目すべきことは、社会や歴史からの離

脱意識が荷風の芸術家としての自覚に直結したということ、またそうした自覚がまさにこの時期のアメリカでなしとげられたというアイロニカルな事情がずっと彼の生涯に尾をひいていったように思われることである。1906年、日本の学童排斥問題が喧しくなってきた頃、意識的な離脱者荷風も人種論、黄禍論、国際論などの話題にまきこまれたが、そのときの彼の特徴的な身振りが「彼方にや随分、日本の醜業婦が居るそうですわ」といった拒否と冷嘲であった。そのような離脱と拒否の身振りによって、結局公的な状況までもが切り捨てられていることが荷風の旅行者の思想のあきたりなさを感じさせるのである。

#### (6) 高 村 光 太 郎

高村光太郎は、明治39年（1906年）2月、数え年で24歳の時、アメリカのニューヨークに彫刻の勉強に出かけた。ガトソン・ボークラムのスタジオで通勤助手をつとめながら、アート・スチューデント・リーグの夜学に通って勉強した。彼が渡米したときは日露戦争がその前年に終わった年であって、アメリカにおける日本人のうけは割りによかった、と彼は述べている。<sup>42)</sup> 彼の精神と肉体とは毎日「生れて初めて」のことを経験し、吸収した。毎日走馬燈のように触目するいろいろの事柄の意味を、ニューヨークの下宿のベッドの上で考えたり、トルストイの文学論や日本から届いた花袋の「蒲団」、漱石の「草枕」、ホイットマン、ポウなどを耽読した。日本の文壇に自然主義の運動が起り、詩壇にも川路柳紅らによる口語詩が創められていた頃である。光太郎は1907年6月までニューヨークにいたが、父の配慮で農商務省の海外研究生となって、イギリスに渡った。彼が渡米を決意したのは、一つは父の意見によってであった。美校で岩村透教授から渡米をすすめられたとき、世界歴史、西洋美術の予備知識のとぼしさから彼自身はためらったようである。しかし父の老年にならないうちに行って来いという父の意見で結局渡米することになった。光太郎のアメリカ体験は「父との関係」の中に最もよく表現されている。

アメリカで私の得たものは、結局日本的倫理観の解放といふことであつたろう。祖父と父と母とに囲まれた旧江戸的倫理の延長の空気の中で育った私は、アメリカで毎日人

間行動の基本的相違に驚かされた。あのつつましい謙遜の徳とか、金銭に対する潔癖感とかいふものがまるで問題にならないほど無視されてゐる若若しい人間の気概にまづ気づいた。自分の作品を人に見せる時、“How do you think” とはいはないで、“How do you like” といきなり言ふ。こちらが謙遜して自分は未熟だといへば、言葉通りに未熟だと思ふ。人が金をくれるのは恩恵でなくて、当然の場合だからである。私は又肉体的にも旧習から解放され、みそ汁が欲しいの、たくあんて茶漬が食ひたいのと言ひ暮してゐる銀行の派遣員などが気の毒に見えた。私はその国々のものを何でも食べて十分満足した。まださういふものの妙味が身にしみないうちに日本を出てしまったからであろう。それは若さの柔軟性である。私は社会的に弱小な一ジャップとして、一方アメリカ人の、偽善とまでは言へないだろうが、妙に宗教くさい、善意的強圧力に反撥を感じながら、一方アメリカ人のあけっ放しの人間性に魅惑された。アメリカの一年半は結局私から荒っぽく日本的着衣をひきはがしたに過ぎず、積極的な「西洋」を感じさせるまでには至らなかった。その「西洋」を濃厚に身に浴びざるを得なかったのが、一年間のロンドン生活であつた。<sup>43)</sup>

つまり、光太郎は、アメリカに「解放」を求めながらも、「社会的に弱小な一ジャップ」として「アメリカ人の善意的強圧力に反撥」しているのである。この反撥は長いあいだ内攻していたが、昭和時代に入つて、一気に膿を吹き出すことは、周知のとおりである。そのような彼が、ロンドンでの一年間で、いかにも「西洋」であるもの、つまり「実に厚みのあ、頼りになる、悠々とした、物に驚かず、あわてない人間生活のよさ」を眼のあたりに見て、その良さに感心する。

紐育からロンドンに来てびっくりしたのは、白人の美しい女中が入口の階段などを洗つてゐることであつた。紐育ではさういふことはすべて黒人がしてゐたので、これですでに非常に由緒のある国に来たやうな気がした。鍵が殆ど不用であり、人は信用を中心にして生活し、確実に考へて、ゆっくり行動し、他人を妨げず、又他人からも犯されず、社会通念としてのエチケットをおのずから身につけ、非常に古くさいやうでゐて、実は非常に進歩的であり、懐古をたのしみながら、前進の足をとめない。<sup>44)</sup>

そしてロンドンからパリへ来ると、「西洋にはちがいないが、全く異質のものでない、自分の要素もいくらかはまじつてゐるやうな西洋、つまりインターナショナル的西洋」を感じてくつろぎをおぼえる。かくして、パリで、彼は「考えることをおぼえ、仕事することをおぼえ、当時の最新に属する知識に養は

れ、酒を知り、女をも知り、解放された庶民の生活」を知って、「私は完全に大人になった」と感じるのである。父高村光雲は、封建主義、或いは徒弟制度の中での大きな権威的存在であった。若い光太郎の周囲には光雲の弟子が徒弟制度の雰囲気の中かでウヨウヨしていたにちがいない。美校にもその延長のような空気がただよっていなかったとは言えないだろう。3年4月のアメリカ、ヨーロッパ滞在中に光太郎が学びそして身につけたことのなかで一番大きな事柄は、内部に燃えあがった自我の意識ではなかったろうか。彼の内部には鉄のかたまりのような重たい「自我」が沈んでいて、その頽廃は耽溺ではなく、自我がぶっかって火花をおこす、そんなジグザグな自暴であった。彼の「群集に」という詩の中にさめよ／一人にめざめよ……破壊性と残忍性と異常な肉体の慾望とにめざめよ」という詩行がある。このような「自我」の眼は、アメリカ、ヨーロッパの体験なしには生まれなかったと言えよう。詩人としての光太郎は『道程』、『智恵子抄』のあと「猛獣篇」時代へと移行し、漸次社会主義的傾向の作品を生んでいる。そのような彼が、「真珠湾の日」によって、突然180度の転換をした。父光雲までいたる高村家の純粋な天皇至上主義の影響と明治時代の忠君愛国の思想とが一つの奔る渦になって光太郎のなかに突如めざめ、外国で身につけてきた自我の意識もその奔流のなかで眼をつむった。敗戦とともに、光太郎は7年間岩手県花巻の山奥の山小屋で独居自炊の贖罪の日々をおくった。

荷風は約4年間アメリカで暮したが、西洋が彼に与えた影響は審美的なものであり、知的なものではなかった。しかし彼の戦争中の言動は、西洋的理想主義に心酔し、その結果は、西洋人を絶滅せよと叫んだような小説家とは正反対であった。戦時中なんどき没収されるかも知れぬ日記の中で、当局に対するあからさまな、時には痛烈な批判を記している。これに対して内村や野口から高村にいたる人たちの共通点は、「受容」と同時に「反撥」を体験し、それを契機にして日本精神を高唱しようとしたことであった。そして極言すれば、彼らの人民抜きのブルジョア民族主義は、無国籍的コスモポリタニズムと同質の

側面をもち、排外主義とコスモポリタニズムのあいだを彷徨せざるを得ない宿命にあった。ナショナリズムはその抽象性ということにおいて、つねに内部崩壊の危機をはらんでおり、時には、自己陶醉の表現に走り、性急なショーヴィニズムの落とし穴にはまる危険性をもっている。しかしながら、彼らは、たとえばアメリカを含めた異質な西洋文明への彼らの認識が観念的抽象性をもつものであったにせよ、異質な他者に触れて、より深く、広い視角から、ネイションと自己の魂を探究しつつ、しかもその道標となることを志し、またある程度その役割をはたした意義を認めなければならない。アメリカ文化にせよ、また自国の文化にせよ、それを生みだすネイションとナショナリティを実質的・総合的にとらえることは容易なわざではない。

#### (7) 翁 久 允

さて、アメリカと日本の文化のかかわりかたを知る上で、もう一人中期に渡米した翁久允という人物のことを紹介したい。<sup>45)</sup> 彼は1907年にアメリカに渡った。19歳の時である。そして17年間アメリカに住んで、自らコスモポリタンと称し、その立場に徹した人であった。この人は今は富山市に住み、『高志人』という月刊雑誌を主宰され、仏道に邁進しておられるようである。1930年に出版された『鶴のアメリカを語る』は、彼のアメリカ体験を知る上で貴重な文献である。<sup>46)</sup> 彼の渡米した1907年は、いわゆる日米紳士協約によって日本人の移民が禁止される前年であった。つまり彼は「日本の北米大移民時代の末期」にアメリカに渡ったことになる。彼の移住の目的は「一人のコスモポリタンとして、国籍のない公民として、自由そのものの生活を実現したいと希った」ことにあったという。さて渡米してみると「その頃の太平洋沿岸の住民は、野心のある政治家とか、一攫千金を夢みる黄金崇拜者とか言ったようなものを除いたら、どっちかと言ったら、国籍なき公民として自由な生活をしたいと思う万国民の寄合生活であった。だから、正直で勤勉で、親切な人間であったら、どここの国民であっても、仲間として、友人として相愛することを許し合っていた」ものだった。そこでふり返って日本を見ると「周囲がいかに窮屈な、刺々しい

様式をもって」いたかが思いだされ、「日本のあらゆる旧習旧俗に対する反逆心」がもえ上ってくる。彼は今や「投げ出された新しい生活の上に、恰かも、思いもよらぬ花園に飛び込んだ胡蝶の歓喜そのもの」を感じた。ところで彼は第一次大戦中アメリカにいたわけだが、これは別に彼の愛国心をかきたてるような事件ではなかったようである。彼が経験したのは、移民禁止後もますます高まる排日運動であった。ことに大正2年(1913年)におこったカリフォルニア州の日本人土地所有禁止問題以後、さらには大戦が終ってまもなく絶対禁止運動がおこってから、彼は、アメリカが「国民的思想を養成すべく、社会的に、国家的に、更に国際的に実現しようとする努力」をしている事実、およびアメリカにかぎらず、ヨーロッパでも「人類的な、共存共栄の考えがなく、矢張優勝劣敗の思想が、その根底に深く深く秘せられている」事実を認識する。そしてしだいに自分の日本人意識にめざめていった。しかしながら、彼は一転してナショナリストにはならなかった。「それでも、私は、だからと言って日本へ帰って、日本で生活しようとは思はなかった」と彼は述べている。彼が日本へ帰って定着したのは、父の危篤で帰国中に、一緒につれて帰った妻がお産をしたが、その間にアメリカで新移民法が通過して、この赤ん坊はアメリカ上陸を拒絶されることとなった、という偶発的な理由によってであった。そして彼は、「斯うなった以上は、自分の過去に摺んで来たものを、故国になげだして、故国の文化の向上の一助にもなるならばと決心した」のであった。内村や野口から高村に至るナショナリストと相通じるところを持ち、彼らよりさらにまともに排日的態度に直面した翁久允が、アメリカへの挑戦をまっこうから打ち出さず、むしろそれをアメリカの「国民的思想」養成の必要と「優勝劣敗」の法則の表現として受けとめ、持重してそれに堪えようとしていたことは注目に価する。彼のこの客観的ともいうべき態度には、もちろんいろいろな理由があったであろうが、一つは彼が上記の人々と違って移民意識を強く持っていたことがあげられるのではなかろうか。彼は日本に対して深い愛着を持っていなかった。そして「私は、国家及び国民としてのアメリカに対して尊敬を惜しみ

なく払うものではなかった」と述べているように、彼はアメリカに対してもコスモポリタンの場以上のものを期待していなかった。つまり彼は日本とアメリカの両方に対して「ロスト」的であり、受身であったのだ。そのような彼に積極的なアメリカニズムの評価を期待しても無理である。また彼は、野口米次郎のように自己の中に日本とアメリカがある種の緊張を持って対立し、並存しているという自覚を強めるよりも、それを「東と西の結合」という観念的な形でのりこえようとした。彼の仏道を彼のコスモポリタニズムの延長上にとらえるならば、彼の日本帰還の意味を推測することができる。しかし、このコスモポリタニズムが彼の思ったように発展したかどうかは疑問である。「国籍のない公民」的な立場は、アメリカに同化するか否かにせまれ、日本に帰って文化の「場」を持たざるを得なくなったということになるのではなかろうか。彼の著書『鶴のアメリカを語る』は、その表現にもあるように、「多数からなる一」であるはずのアメリカがなかなか「一」ではありえない鶴的なアメリカの現実を描いている。さらにこの本の中に「鶴の国礼讃」という章があって、そこでは日本こそが鶴の国であると述べている。彼は、帰国後、法隆寺の門前で、丸髻を結った年増女が自転車にのっているのを見て、猿首虎体蛇尾という伝説上の怪鳥を連想したのである。彼の文化認識は、ルース・ベネディクトの『菊と刀』的な日本の矛盾に関する認識をこえでたものでもない。現実の視点からみて、ベネディクト女史によるこうした日本人の性格づけが、的を射ていると思いをこむものはないだろう。しかし加藤秀俊氏が『アメリカ人』のなかで分析しているように、アメリカ文化にしても日本文化にしても、それを生みだすネイションとナショナリティの実質的・総合的な理解は容易ではない。<sup>47)</sup> 知的認識を切りすてすべてをあいまい性に解消する伝説的イメージであるにせよ、日米文化の交流とは、この鶴と鶴との交わりに外ならないと言わざるを得ないのである。ただし文化は決して静止しないし、また抽象的な存在でもあり得ないことは言うまでもない。

(未完)



## 日本知性人の北米体験 (1)

〔付記〕 この論文は桃山学院大学での比較文化論の講義に加筆したものである。第四章の昭和期の分については紙数の関係上次号に掲載することにした。

### 〔注〕

- 1) 佐伯彰一『内と外からの日本文学』(新潮社, 1969), pp. 126—127.
- 2) 同書, p. 128.
- 3) エドワード・サイデンステッカー著・長井善見訳「イメージ」, ハーバート・パッシン編『日本とアメリカ』(南雲堂, 1967) に収録, pp. 25—27.
- 4) 佐伯彰一『内なるアメリカ・外なるアメリカ』(新潮社, 1971), p. 29.
- 5) E. O. ライシャワー著・林伸郎訳『ライシャワーの見た日本——日米関係の歴史と展望』(徳間書店, 1967), pp. 12—15.
- 6) 佐伯彰一『内なるアメリカ・外なるアメリカ』, pp. 10—11.
- 7) 同書, p. 31.
- 8) 朝日新聞社編『日本とアメリカ』(1971), p. 54.
- 9) 同書, p. 54.
- 10) 同書, p. 55.
- 11) E. O. ライシャワー『前掲書』, p. 24.
- 12) エドワード・サイデンステッカー『前掲書』, pp. 15—17.
- 13) E. O. ライシャワー『前掲書』, pp. 12—13.
- 14) エドワード・サイデンステッカー『前掲書』, p. 24.
- 15) 内村鑑三著・鈴木俊郎訳『余は如何にして基督信徒となりし乎』(岩波書店, 1938).
- 16) 同書, p. 127.
- 17) 亀井俊介『ナショナリズムの文学——明治の精神の探究』(研究社, 1971), p. 121.
- 18) 同書, p. 123.
- 19) 佐伯彰一『内と外からの日本文学』 pp. 149—150.
- 20) 金子光晴・村野四郎・尾崎喜八編『日本詩人全集12』(新潮社, 1969), p. 19.
- 21) 亀井俊介『前掲書』, p. 167.
- 22) 同書, pp. 172—174.
- 23) シェラード・ヴァインズ『詩人野口米次郎』(第一書房, 1923).
- 24) 『日本詩人全集12』, p. 75.
- 25) 佐伯彰一『内と外からの日本文学』, p. 107.
- 26) 邦訳には岡倉覚三著・村岡博訳『東邦の理想』(岩波文庫)がある。
- 27) 吉田精一・下村富士男編『日本文学の歴史10和魂洋才』(角川書店, 1968), p. 47.
- 28) 桑原武夫編『日本の名著——近代の思想』(中央公論社, 1962), p. 74.
- 29) 邦訳には岡倉覚三著・村岡博訳『茶の本』(岩波文庫)がある。
- 30) 邦訳には新渡戸稲造著・矢内原忠雄訳『武士道』(岩波文庫)がある。

- 31) 朝日新聞社編『日本とアメリカ』, pp. 67—68.
- 32) 『新渡戸稲造全集第6巻』(教文館, 1969).
- 33) 同書, p. 20.
- 34) 同書, pp. 126—127.
- 35) 『新渡戸稲造全集第1巻』, p. 439.
- 36) 吉田健一『東西文学論』(垂水書房, 1966), p. 96.
- 37) 『現代日本文学大系23永井荷風集(一)』(筑摩書房, 1969), p. 140.
- 38) 同書, p. 145.
- 39) 同書, p. 145.
- 40) エドワード・サイデンステッカー『前掲書』, pp. 35—36.
- 41) 『現代日本文学大系23永井荷風集(一)』, p. 141.
- 42) 草野心平編『日本詩人全集9高村光太郎』(新潮社, 1966), p. 254.
- 43) 同書, pp. 254—255.
- 44) 同書, p. 256.
- 45) 亀井俊介「比較文化の可能性」『不死鳥No.32』(南雲堂, 1970), pp. 2—4.
- 46) 翁久允『鶴のアメリカを語る』(大鳳閣書房, 1930).
- 47) 加藤秀俊『アメリカ人——その文化と人間形成』(講談社, 1967), pp. 154—187.